CHARLES TAYLOR

EL MULTICULTURALISMO Y "LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO"

Introducción de Amy Gutmann

Comentarios de Susan Wolf,
Steven C. Rockefeller y Michael Walzer

Ensayos de K. Anthony Appiah
y Jürgen Habermas





496

EL MULTICULTURALISMO Y "LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO"

COLECCIÓN POPULAR

Traducción de
Mónica Utrilla de Neira,
Liliana Andrade Llanas y
Gerard Vilar Roca

CHARLES TAYLOR

El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"

Textos introductorios de Amy Gutmann

Comentarios de Susan Wolf,
Steven C. Rockefeller
y Michael Walzer

Ensayos de Jürgen Habermas
y K. Anthony Appiah



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1992
Primera edición en español
(Colección Popular), 1993
Segunda edición en inglés, 1994
Segunda edición en español,
conmemorativa del 50 aniversario
de Colección Popular, 2009

Taylor, Charles
El multiculturalismo y "La política del reconocimiento" / Charles Taylor; introd. de Amy Gutmann ; comentarios de Susan Wolf, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer ; ensayos de Jürgen Habermas, K. Anthony Appiah ; trad. de Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llanas, Gerard Vilar Roca — 2ª ed. -- México : FCE, 2009.
246 p. ; 17 x 11 cm -- (Colec. Popular ; 496)
Título original: Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition
ISBN 978-607-16-0099-8

1. Multiculturalismo — Políticas I. Gutmann, Amy, introd. II. Wolf, Susan, comentarios III. Rockefeller, Steven C., comentarios IV. Walzer, Michael, comentarios V. Habermas, Jürgen, ensayos VI. Appiah, K. Anthony, ensayos VII. Utrilla de Neira, Mónica, tr. V III. Andrade Llanas, Liliana, tr. IX. Vilar Roca, Gerard, tr. X. Ser. XI.t.

LC E184 .A1 Dewey 305-8 T737m

Distribución mundial

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738, México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001: 2000

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672 Fax (55) 5227-4694

ISBN 978-607-16-0099-8

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Índice

A
Laurance S. Rockefeller

Prefacio (1994)

Amy Gutmann*

Desde su publicación en 1992, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* se ha editado en italiano, francés y alemán. La edición alemana incluye un extenso comentario del filósofo político Jürgen Habermas, quien suma una voz importante a la discusión ahora multinacional sobre la relación entre la democracia constitucional y una política que reconoce diversas identidades culturales. Invitamos a K. Anthony Appiah, profesor de Estudios Afroamericanos y Filosofía en Harvard, a compartir sus reflexiones sobre la política del reconocimiento. Appiah ha escrito un ensayo brillante sobre la relación problemática entre el reconocimiento de las identidades colectivas, el ideal de autenticidad individual y la supervivencia de las culturas. Nos complace poder incluir ambos ensayos en esta nueva edición.

Partiendo de una perspectiva kantiana, Habermas sostiene que la protección equitativa de la ley no es suficiente para constituir una democracia constitucional. No sólo debemos ser iguales ante la ley, también debe-

* Directora del University Center for Human Values.

mos ser capaces de vernos a nosotros mismos como los autores de las leyes que nos gobiernan. "Una vez que tomamos en serio esta conexión interna entre la democracia y el Estado constitucional —escribe Habermas—, es claro que el sistema de derechos no es ciego a las condiciones sociales de desigualdad ni a las diferencias culturales." Lo que se entiende por derechos igualitarios para las mujeres o para las minorías étnicas y culturales ni siquiera puede entenderse de forma adecuada sino hasta que los miembros de estos grupos "articulen y justifiquen en el debate público qué es relevante para un trato igual o desigual en casos típicos". Las discusiones democráticas también permiten a los ciudadanos aclarar "qué tradiciones quieren perpetuar y cuáles quieren descontinuar, cómo quieren manejar su historia entre ellos mismos, con la naturaleza, etc.". Habermas sugiere que la democracia constitucional puede prosperar en el conflicto que generan estas discusiones y vivir bien con sus resoluciones democráticas, en tanto que los ciudadanos estén unidos por el respeto mutuo a los derechos de los otros.

Habermas hace una distinción entre cultura, entendida en líneas generales, la cual no necesita ser compartida por todos los ciudadanos, y una cultura *política* común caracterizada por el respeto mutuo a los derechos. La democracia constitucional se dedica a hacer esta distinción al conceder a los miembros de las culturas minoritarias "los mismos derechos de coexistencia" de las culturas mayoritarias. ¿Éstos son derechos de grupo o derechos individuales? Habermas sostiene que son derechos individuales de libre asociación y de no discriminación, que por lo tanto no garantizan la supervivencia

de ninguna cultura. El proyecto político de preservar culturas como si fueran especies en peligro de extinción priva a las culturas de su vitalidad y a los individuos de su libertad de modificar e incluso rechazar la identidad cultural que han heredado. Las democracias constitucionales respetan una gran variedad de identidades culturales, pero no garantizan la supervivencia de ninguna.

El ensayo de Appiah da motivos para preocuparse por la demanda de la supervivencia cultural entendida como una garantía política de que ninguna cultura seguirá existiendo por generaciones futuras indefinidas. Appiah está de acuerdo con Taylor en que hay "objetivos colectivos legítimos cuya búsqueda hará necesario renunciar al procedimentalismo puro", pero la supervivencia cultural indefinida no se encuentra entre estas metas. Al explicar por qué, Appiah da voz al ideal de la autonomía individual, explorando su incómoda relación con la identidad colectiva. Asimismo, pide que nos preocupemos por el hecho de que las identidades colectivas —la identificación de las personas como miembros de un género, raza, origen étnico, nacionalidad o sexualidad en particular— "tienen nociones de cómo se comporta una persona propia de esa clase: no es que haya *una* manera en que los homosexuales o los negros debieran comportarse, pero sí hay formas de conducta propias de los homosexuales o de los negros". Las dimensiones personales de identidad —ser ingenioso, sabio y bondadoso— no funcionan típicamente de la misma manera que las dimensiones colectivas. Las dimensiones colectivas, escribe Appiah, "proporcionan lo que podríamos llamar guiones: narraciones que la gente puede utilizar al hacer sus planes de vida y al contar sus historias de vida. En nues-

tra sociedad (aunque, tal vez, no en la Inglaterra de Addison y Steele), ser ingenioso no sugiere en esta forma el guión de vida de 'los ingeniosos'".

Los guiones asociados con mujeres, homosexuales, negros, católicos, judíos y otras identidades colectivas han sido con frecuencia negativos, y han creado obstáculos, más que oportunidades, para vivir una vida socialmente digna y ser tratados como iguales por los otros miembros de su sociedad. La demanda de reconocimiento político se puede ver como una manera de modificar el significado social heredado de sus identidades, de construir guiones positivos donde alguna vez hubo otros negativos. "Puede ser incluso histórica y estratégicamente necesario —especula Appiah— que la historia transcurra de esta manera." Pero, agrega de inmediato, cualquiera que tome en serio la autonomía no debería estar satisfecho cuando la historia termine de esta forma, pues entonces, ¿no habríamos "remplazado una tiranía con otra"? ¿No es también un vicio la virtud estratégica de una política del reconocimiento desde la perspectiva de la autonomía individual? Appiah rechaza el reconocimiento de grupo como un ideal porque hace que los individuos se apeguen demasiado a los guiones sobre los cuales tienen muy poco control como autores. A Appiah le preocupa que "la política del reconocimiento implica que el color de piel, la preferencia sexual, se reconozcan políticamente de manera que resulta difícil para aquellos que quieren tratar el color de su piel y su preferencia sexual como dimensiones personales del yo. Y personales no significa secretas, sino que no están demasiado apegadas al guión".

¿Puede haber una política del reconocimiento que

respete una multitud de identidades multiculturales y que no escriba el guión de ninguna vida? Tanto Appiah como Habermas ofrecen respuestas complejas a esta pregunta, señalando la posibilidad de que algún tipo de democracia constitucional pueda ofrecer tal política, que no se base en clase, raza, origen étnico, género o nacionalidad, sino más bien en una ciudadanía democrática que ofrezca las mismas libertades, oportunidades y responsabilidades a los individuos.

25 de marzo de 1994

Prólogo y agradecimientos

Amy Gutmann

Este volumen fue concebido originalmente para celebrar la inauguración del University Center for Human Values [Centro Universitario para los Valores Humanos] en la Princeton University. Fundado en 1990, el University Center fomenta la enseñanza, la investigación y el debate público de las cuestiones fundamentales concernientes a los valores morales que incluyan las tradicionales disciplinas académicas. Entre estas cuestiones ocupa un lugar principal la de saber qué tipo de comunidades se pueden crear y sostener, con justicia, basándose en nuestra diversidad humana. Poderes de creación y de destrucción sin precedentes están al alcance de unas sociedades cada vez más interdependientes, con cultura, gobierno y religión notablemente diversos. Hasta los colegios y universidades como Princeton se han transformado en comunidades cada vez más pluralistas. Este pluralismo se acompaña de un difundido escepticismo acerca de lo defendible de los principios o las perspectivas morales. Son muchos los problemas morales que nos abruman, y muchas personas dudan de nuestra capacidad para enfrentarlos en forma razonable.

Las cuestiones éticas de nuestro tiempo constituyen un desafío a cualquier universidad comprometida con una misión educativa que no se limite al desarrollo y la difusión de los conocimientos empíricos y las capacidades técnicas. Las personas que difieren en su perspectiva moral, ¿pueden, no obstante, reunirse para razonar de modo que generen un mayor entendimiento ético? El University Center se enfrenta a este desafío al apoyar una educación universitaria que se interese principalmente en examinar los valores éticos, las diversas normas según las cuales los individuos y los grupos hacen elecciones importantes y evalúan su propio modo de vida, así como el de los demás. Mediante la enseñanza, la investigación y los debates públicos que patrocina, el University Center fomenta el estudio sistemático de los valores éticos y las influencias mutuas de la educación, la filosofía, la religión, la política, las profesiones, las artes, la literatura, la ciencia y la tecnología, al igual que la vida ética. La promesa de un entendimiento ético ocupa un lugar bastante apreciable en su práctica educativa. Si las universidades no se dedican a impulsar hasta sus límites nuestro razonamiento individual y colectivo acerca de los valores humanos, ¿entonces quién lo hará?

Muchas personas que se caracterizan por su dedicación contribuyeron a crear el University Center; su número excede al de las que puedo mencionar aquí. Pero algunas de ellas merecen un agradecimiento especial. Cuando Harold T. Shapiro pronunció su discurso de toma de posesión como octavo presidente de la Princeton University en 1988, señaló la importancia del papel de la universidad para alentar la investigación de la ética, "no para proclamar un conjunto de doctrinas para la so-

ciedad sino, antes bien, para asegurarse de que los estudiantes y los maestros mantengan ante nuestros ojos los problemas más importantes de nuestra humanidad, y para que siempre conserven abierta la búsqueda de alternativas". El presidente Shapiro hizo realidad sus palabras al brindar todo su apoyo al University Center.

Para mí ha sido un gran placer trabajar con un grupo de eminentes estudiosos y maestros de muy diversas disciplinas que, de manera directa, forjaron el University Center e, indirectamente, dieron forma a este volumen. Entre ellos ocupan lugar central John Cooper, George Kateb, Alexander Nehamas, Albert Raboteau, Alan Ryan, Jeffrey Stout y Robert Wuthnow, miembros todos del comité ejecutivo del University Center, quienes trabajaron en colaboración durante horas incontables para crear esta institución. Helen Nissenbaum, directora asociada, se unió al University Center justo a tiempo para supervisar la planeación de la conferencia inaugural. También contribuyó en forma inapreciable a la realización de este volumen, de principio a fin, Valerie Kanka, asistente del University Center, quien se hizo cargo de los incontables detalles con gran entusiasmo y dedicación.

En nombre de todos los que contribuyeron a crear el University Center, así como de todos los que se beneficiarán de su creación, doy las gracias a Laurance S. Rockefeller, de la generación de 1932 de Princeton, pues su generosidad y visión hicieron posible el University Center. A él le dedicamos este volumen inaugural.

Primera parte

El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"

Introducción

Amy Gutmann

Las instituciones públicas, incluyendo las dependencias del gobierno, las escuelas y los colegios y universidades de artes liberales, han sido blanco de severas críticas en estos días por no reconocer ni respetar la identidad cultural particular de los ciudadanos. En los Estados Unidos, las más de las veces la controversia enfoca las necesidades de los afroamericanos, asiáticoamericanos, aborígenes americanos y de las mujeres. Sería fácil añadir otros grupos a esta lista, la cual cambiaría conforme nos desplazáramos por el mundo. Y sin embargo, en estos días resulta difícil encontrar una sociedad democrática o democratizadora que no sea la sede de alguna controversia importante sobre si las instituciones públicas debieran reconocer —y cómo— la identidad de las minorías culturales y en desventaja. ¿Qué significa para los ciudadanos con diferente identidad cultural, a menudo basada en la etnicidad, la raza, el sexo o la religión, reconocernos como iguales en la forma en que se nos trata en política? ¿En el modo en que nuestros hijos son educados en las escuelas públicas? ¿En los programas escolares y en la política social de los colegios y universidades de artes liberales?

En este volumen enfocamos el desafío del multiculturalismo y la política del reconocimiento como se enfrenta hoy a las sociedades democráticas, particularmente en los Estados Unidos y en Canadá, aunque las cuestiones morales básicas son similares en muchas otras democracias. El desafío es endémico a las democracias liberales porque están comprometidas, en principio, con la igual representación para todos. ¿Una democracia defrauda a sus ciudadanos, excluyendo o discriminando a algunos de ellos, de manera moralmente perturbadora, cuando las grandes instituciones no toman en cuenta nuestra identidad particular? ¿Pueden representarse como iguales los ciudadanos con diversa identidad, si las instituciones públicas no reconocen ésta en su particularidad sino tan sólo nuestros intereses más universalmente compartidos en las libertades civiles y políticas, en el ingreso, la salubridad y la educación? Aparte de conceder a cada uno de nosotros los mismos derechos que a todos los demás ciudadanos, ¿qué significa respetar a todos como iguales? ¿En qué sentido importa *públicamente* nuestra identidad como hombres y mujeres, como afroamericanos, asiáticoamericanos o aborígenes americanos, como cristianos, judíos o musulmanes, como canadienses de habla inglesa o francesa?

Una reacción razonable a las preguntas sobre cómo reconocer la distinta identidad cultural de los miembros de una sociedad pluralista es que el objetivo mismo de representar o respetar las diferencias entre las instituciones públicas está mal orientado. Una corriente importante del liberalismo actual presta su apoyo a esta reacción; sugiere que nuestra falta de identificación con las instituciones que sirven a los propósitos públicos y la

impersonalidad de las instituciones públicas es el precio que los ciudadanos debieran pagar gustosamente por vivir en una sociedad que nos trata a todos como iguales, cualquiera que sea nuestra identidad étnica, religiosa, racial o sexual en particular. Es la neutralidad de la esfera pública, que no sólo incluye dependencias del gobierno sino también instituciones como la Princeton University y otras universidades liberales, la que protege nuestra libertad y nuestra igualdad como ciudadanos. Según este parecer, nuestra libertad y nuestra igualdad de ciudadanos no sólo se remiten a nuestras características comunes: nuestras necesidades universales, cualquiera que sea nuestra identidad cultural particular, de "artículos primarios" como ingreso, salubridad, educación, libertad religiosa, libertad de conciencia, de expresión, de prensa y de asociación, el proceso legal, el derecho al voto y el derecho a desempeñar cargos públicos. Éstos son intereses que comparten casi todos, independientemente de cuál sea nuestra raza, religión, etnicidad o sexo en particular. Y por tanto, las instituciones públicas no necesitan —en realidad, no deben— esforzarse por reconocer nuestra identidad cultural particular al tratarnos como ciudadanos libres e iguales.

Entonces, ¿podemos concluir que todas las demandas de reconocimiento expresadas por los grupos particulares, a menudo en nombre del nacionalismo o el multiculturalismo, son *antiliberales*? Esta conclusión, sin duda, es demasiado apresurada. Debemos averiguar más acerca de los requerimientos de tratar a todos como ciudadanos libres e iguales. ¿Necesita la mayoría un marco cultural seguro para dar significado y orientación a su elección en la vida? En caso afirmativo, entonces un

contexto cultural seguro también se encuentra entre los artículos primarios, básicos para las perspectivas de la mayoría, para vivir lo que ésta pueda llegar a identificar como una vida buena. Y los Estados democráticos liberales tienen la obligación de ayudar a los grupos que se encuentran en desventaja con el fin de permitirles conservar su cultura contra las intrusiones de las culturas mayoritarias o "de masas". Reconocer y tratar como iguales a los miembros de ciertos grupos es algo que hoy parece requerir unas instituciones públicas que reconozcan, y no que pasen por alto, las particularidades culturales, al menos por lo que se refiere a aquellos cuya comprensión de sí mismos depende de la vitalidad de su cultura. Este requisito del reconocimiento político de la particularidad cultural —que se extiende a todos— es compatible con una forma de universalismo que considera entre sus intereses básicos la cultura y el contexto cultural que valoran los individuos.

A pesar de todo, tropezamos con dificultades cuando vemos el *contenido* de las diversas culturas valuadas. ¿Debe una sociedad democrática liberal respetar, por ejemplo, aquellas culturas cuyas actitudes de superioridad étnica o racial son antagónicas a las otras culturas? Si es así, ¿cómo el respeto a una cultura de superioridad étnica o racial puede reconciliarse con el compromiso de tratar a todos como iguales? Si una democracia liberal no debe o no puede respetar esas culturas "supremacistas", aun si tales culturas son muy apreciadas por muchos de los que se encuentran en desventaja, ¿cuáles son precisamente los límites morales a la demanda legítima de reconocimiento político de las culturas particulares?

Las cuestiones acerca de la posibilidad y la forma de

reconocimiento de los grupos culturales en la política se encuentran entre las más grandes y preocupantes del programa político de muchas sociedades democráticas y democratizadoras actuales. Charles Taylor nos ofrece una perspectiva original sobre esos problemas en "La política del reconocimiento", texto que se basa en su conferencia inaugural para el University Center for Human Values de la Princeton University.

Taylor se aparta de las controversias políticas sobre el nacionalismo, el feminismo y el multiculturalismo para ofrecernos una perspectiva filosófica históricamente informada sobre lo que está en juego en la exigencia que hacen muchos para que su identidad particular obtenga el reconocimiento de las instituciones públicas. En el antiguo régimen, cuando una minoría podía contar con que sería honrada (como *ladies* y *lores*) y la mayoría no podía aspirar —si era realista— a ningún reconocimiento público, la exigencia de reconocimiento era innecesaria para los pocos e inútil para los muchos. Sólo al desplomarse las jerarquías sociales estables se vuelve común la exigencia de reconocimiento público, junto con la idea de la dignidad de todos los individuos. Todos son iguales —un señor, una señorita, una señora— y todos esperamos ser reconocidos como tales. Hasta aquí, todo va bien.

Pero las exigencias de los ciudadanos iguales en la esfera pública resultan más problemáticas y conflictivas de lo que habríamos podido esperar observando el desplome del honor aristocrático. Taylor pone de relieve las dificultades que hay en el ingenioso intento de Jean-Jacques Rousseau y de sus seguidores por satisfacer la necesidad universal —ya percibida— de reconocimiento

público, convirtiendo la igualdad humana en identidad. La política rousseauniana de reconocimiento, como la llama Taylor, desconfía de toda diferenciación social y a la vez es sensible a las tendencias homogeneizantes —en realidad, incluso totalitarias— de una política de *el* bien común, en la que éste refleja la identidad universal de todos los ciudadanos. Según este plan, se puede satisfacer la exigencia de reconocimiento, pero sólo después de que ha sido social y políticamente disciplinada, de modo que las personas puedan jactarse de ser poco más que ciudadanos iguales y, por tanto, esperen ser públicamente reconocidas *sólo* como tales. Con razón, Taylor arguye que éste es un precio excesivo por la política del reconocimiento.

Las democracias liberales (y que nos perdone Rousseau) no pueden considerar a la ciudadanía como una identidad universal general, porque: *1)* cada persona es única, es un individuo creativo y creador de sí mismo, como lo reconocieron John Stuart Mill y Ralph Waldo Emerson, y *2)* las personas también son "transmisoras de la cultura", y las culturas que transmiten difieren de acuerdo con sus identificaciones pasadas y presentes. La concepción única, autocreadora y creativa de los seres humanos no debe confundirse con un cuadro de individuos "atomistas" que crean su identidad *de novo* y buscan sus propios fines aparte de los demás. Parte de la unicidad de las personas resulta del modo en que integran, reflejan y modifican su propia herencia cultural y la de aquellos con quienes entran en contacto. La identidad humana se crea, como dice Taylor, *dialógicamente*, en respuesta a nuestras relaciones, e incluye nuestros diálogos reales con los demás. Por tanto, es falsa la dico-

tomía que plantean algunos teóricos de la política, entre los individuos atomistas y los individuos socialmente conformados. Si la identidad humana se crea y se constituye dialógicamente, entonces el reconocimiento público de nuestra identidad requiere una política que nos dé margen para deliberar públicamente acerca de aquellos aspectos de nuestra identidad que compartimos o que potencialmente podemos compartir con otros ciudadanos. Una sociedad que reconozca la identidad individual será una sociedad deliberadora y democrática, porque la identidad individual se constituye parcialmente por el diálogo colectivo.

Al descubrir la tendencia totalitaria de la búsqueda rousseauniana de una política que reconozca comprensivamente la identidad de los ciudadanos, Taylor sostiene que las instituciones públicas no deben —en realidad, no pueden— simplemente negarse a responder a la exigencia de reconocimiento de los ciudadanos. La exigencia antirrousseauniana de ser públicamente reconocido por la propia *particularidad* también es tan comprensible como problemática y controvertida. Por ejemplo, no estamos de acuerdo sobre si en nombre de la igualdad humana y de tratar a todos como iguales la sociedad debe tratar a las mujeres del mismo modo que trata a los hombres, considerando el embarazo como otra forma más de incapacidad física o, de otra manera, como reconocimiento de aquellos aspectos de nuestra identidad que están claramente vinculados a cada sexo, como es el caso de la identidad social de la mayoría de las mujeres estadunidenses como madres potenciales y, básicamente, como criadoras de hijos. No todos estamos de acuerdo sobre si los estudiantes afroamericanos reciben me-

jor atención en las escuelas públicas que cuentan con un programa escolar especialmente planeado para subrayar la cultura afroamericana o con un programa que sea común a todos los estudiantes. La exigencia de reconocimiento, fomentada por el ideal de la dignidad humana, apunta al menos en dos direcciones: tanto a la protección de los derechos básicos de los individuos cual seres humanos, como al reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos cual miembros de grupos culturales específicos. Y dado que Taylor toma en serio lo que está en juego en ambos bandos de la controversia, no se sube al carro de ninguna política ni ofrece soluciones sencillas donde no las hay.

Tampoco lo hacen Susan Wolf, Steven C. Rockefeller y Michael Walzer, quienes al comentar el ensayo de Taylor sugieren nuevos modos de concebir la relación que existe entre nuestra identidad personal y nuestra práctica política. Susan Wolf enfoca el desafío del feminismo y de la educación multicultural. Aunque la situación de las mujeres se ha comparado a menudo con la de las minorías culturales que están en desventaja, Wolf sugiere que existe una distinción crítica entre ambos casos. Mientras que el reconocimiento político de las aportaciones y cualidades distintivas de las culturas minoritarias se considera las más de las veces como un expediente para tratar como iguales a los miembros de esas culturas, el reconocimiento político de lo que distingue a las mujeres como tales se identifica típicamente con el hecho de considerarlas como desiguales y esperar (o hasta exigir) que se mantengan en sus posiciones claramente "femeninas" y subordinadas dentro de la sociedad. Y sin embargo, la exigencia de reconocimiento público

por parte de las mujeres es similar —en otra forma importante— a la exigencia que formulan muchas minorías. El pleno reconocimiento público como ciudadanos iguales puede requerir dos formas de respeto: *1)* el respeto a la identidad única de cada individuo, cualquiera que sea su sexo, raza o etnicidad, y *2)* el respeto a aquellas actividades, prácticas y modos de ver el mundo que son objeto de una valoración singular o que son inseparables de los miembros de los grupos en desventaja, incluyendo a las mujeres, los asiáticoamericanos, los afroamericanos, los americanos aborígenes y una multitud de grupos existentes en los Estados Unidos.

Steven C. Rockefeller se preocupa, y con razón, del abuso que se ha hecho de esta segunda exigencia, es decir, del respeto a los individuos que se identifican con grupos culturales en particular. Si los miembros de esos grupos se identifican *públicamente* con las características, prácticas y valores predominantes en su grupo, podemos preguntarnos si nuestra identidad particular —como canadienses, ingleses o franceses, hombres o mujeres, asiáticoamericanos, afroamericanos o americanos aborígenes, cristianos, judíos o musulmanes— adquirirá precedencia pública sobre nuestra identidad más universal como personas que merecen respeto mutuo, libertades civiles y políticas y oportunidades de llevar una vida decente simplemente por virtud de nuestra igual humanidad. El reconocimiento de la unicidad y humanidad de cada persona constituye el núcleo de la democracia liberal, entendida como un modo de vida política y personal. Así, es posible que el valor democrático liberal de la diversidad pase inadvertido por la necesidad de conservar, a lo largo del tiempo, las culturas

distintas y únicas que proporcionan a cada grupo por separado una cultura y una identidad estables para ellos y para su progenie. Rockefeller sigue los pasos de John Dewey, en cambio, al vincular el valor democrático de la diversidad con el valor de la dilatación de los horizontes culturales, intelectuales y espirituales de todos, para enriquecer nuestro mundo al adoptar una actitud de apertura hacia las diferentes perspectivas de este género, y para aumentar así nuestras posibilidades de desarrollo, exploración e iluminación en el orden de lo intelectual y lo espiritual.

Esta visión democrática liberal, ¿menosprecia la necesidad humana de una identidad cultural estable y distinta? Quizá sea imposible dirimir esta cuestión con alguna certidumbre a la luz de las democracias desarrolladas —relativamente pocas— de nuestro mundo. Así, con objeto de desafiar esta visión democrática, podemos suponer que su ideal de personas que prosperan en una sociedad (o en un mundo) móvil y multicultural de hecho subestima la necesidad que sienten las personas como miembros de grupos culturales discretos, étnicos, lingüísticos y otros, de reconocimiento público y de conservación de su identidad cultural particular. Aun a la luz de este desafío, la visión democrática liberal ofrece un antídoto moralmente significativo y políticamente útil a la exigencia de reconocimiento cultural, tal como hoy se formula comúnmente en nombre de los distintos grupos. La democracia liberal desconfía de la exigencia de aplicar la política a la conservación de la identidad de los grupos separados o a la supervivencia de las subculturas que de otra manera no prosperarían mediante la libre asociación de los ciudadanos. Y sin embargo, las

instituciones democráticas, más que cualesquiera otras, tienden a exponer a los ciudadanos a un conglomerado de valores culturales. En consecuencia, la democracia liberal enriquece nuestras oportunidades, nos permite reconocer el valor de las distintas culturas y por tanto nos enseña a apreciar la diversidad, no por la diversidad misma sino porque realza la calidad de la vida y del aprendizaje. La defensa de la diversidad que hace la democracia liberal se basa en una perspectiva universalista y no en el particularismo.

¿En qué consiste, con exactitud, esa perspectiva universalista con que la democracia liberal considera y evalúa al multiculturalismo? Fundamentándose en el análisis de Taylor, Walzer sugiere que acaso no haya una perspectiva universalista, sino dos, que tiran de las democracias liberales en distintas direcciones políticas. O, mejor dicho, hay un principio universalista, ampliamente aceptado por las personas que en general creen en la igualdad humana, e incompletamente institucionalizado en las sociedades democráticas liberales: "Tratad a todos como seres libres e iguales". Pero existen dos interpretaciones plausibles de este principio, que han ejercido su influencia a lo largo de la historia. Una perspectiva exige la neutralidad política entre las concepciones diversas —y a menudo conflictivas— de la vida buena que sostienen los ciudadanos de una sociedad pluralista. El paradigma de esta perspectiva es la doctrina estadunidense de la separación de la Iglesia y del Estado, en que el Estado no sólo protege la libertad religiosa de todos los ciudadanos, sino que también evita, en lo posible, identificar alguna de sus propias instituciones con una tradición religiosa particular.

La segunda perspectiva democrática liberal, también universalista, no insiste en la neutralidad por las consecuencias ni por la justificación de la política pública; antes bien, permite que las instituciones públicas fomenten los valores culturales particulares, con tres condiciones: *1)* se deben proteger los derechos básicos de todos los ciudadanos, incluyendo la libertad de expresión, de pensamiento, de religión y de asociación; *2)* nadie será manipulado (y por supuesto, no será obligado) para que acepte los valores culturales que representan las instituciones públicas, y *3)* los funcionarios y las instituciones públicas encargados de realizar las elecciones culturales también serán democráticamente responsables, no sólo en principio sino también en la práctica. El paradigma de esta perspectiva lo constituye el subsidio democrático y el control de la educación en los Estados Unidos. Al mismo tiempo que nuestra constitución requiere la separación de la Iglesia y del Estado, garantiza a los estados un amplio margen de libertad para determinar el contenido cultural de la educación de los niños. La política educativa en los Estados Unidos, lejos de exigir neutralidad, alienta a las comunidades locales a dar forma a las escuelas de acuerdo, en parte, a su propia imagen cultural particular, mientras no violen los derechos básicos, como la libertad de conciencia o la separación de la Iglesia y del Estado.

Walzer considera que las dos perspectivas universalistas definen dos concepciones diversas del liberalismo, la segunda más democrática que la primera. Lo que Walzer llama "Liberalismo 2" autoriza a las comunidades democráticas a determinar la política pública dentro de los vastos límites del respeto a los derechos individua-

les, y también les permite elegir las medidas políticas que resulten más o menos neutrales entre las particulares identidades culturales de los grupos. Y dado que el Liberalismo 2 es democrático, puede escoger al Liberalismo 1 —la neutralidad estatal— por medio de un consenso democrático. Walzer cree que esto es lo que los Estados Unidos han escogido democráticamente. Y el Liberalismo 1 que se incluye en la elección del Liberalismo 2 es lo que Walzer habría elegido, porque está en armonía con la interpretación social dominante de los Estados Unidos como una sociedad de inmigrantes, en que cada grupo cultural es libre de defenderse a sí mismo, si bien no cuenta con el Estado para el apoyo o reconocimiento de sus propios proyectos culturales.

Cuando escucho las voces discordantes que se elevaron en los debates recientes sobre el multiculturalismo, me resulta difícil decir lo que nosotros, como sociedad, hemos elegido, al menos en este nivel de abstracción. Aparte del problema difícil —tal vez inevitable— de precisar lo que "nosotros" escogimos, tal vez resulte erróneo creer que elegimos o necesitamos optar por uno u otro de los liberalismos para *todas* nuestras instituciones y políticas públicas. Quizá sea mejor interpretar ambos universalismos no como dos concepciones distintas y políticamente completas del liberalismo, sino como dos vertientes de la concepción única de la democracia liberal que recomienda —y en realidad en ocasiones exige— la neutralidad del Estado en ciertas esferas, como la religión, pero no en otras, como la educación, en que las instituciones democráticamente responsables son libres de reflejar los valores de una o más comunidades culturales siempre y cuando respeten los derechos básicos de

todos los ciudadanos. La dignidad de los seres libres e iguales exige que las instituciones democráticas liberales no sean represivas ni discriminatorias, y sí, en cambio, que sean deliberativas. Estas limitaciones, por principio, dejan un margen para que las instituciones públicas reconozcan la identidad cultural particular de aquellos a quienes representan. Esta conclusión identifica la democracia liberal, en su mejor aspecto, con la protección de los derechos universales y con el reconocimiento público de las culturas particulares, aunque por razones que difieren significativamente de aquellas que Taylor recomienda. Lo que acude en defensa del multiculturalismo no es la supervivencia de las subculturas, sino los resultados de las deliberaciones democráticas congruentes con el respeto a los derechos individuales (libertad de opinión, de religión, de prensa, de asociación, etcétera).

Junto con el ensayo de Taylor, los comentarios de Wolf, Rockefeller y Walzer pretenden estimular la discusión de las cuestiones que rodean al multiculturalismo de una manera más constructiva que la que hoy domina el discurso público. Con ese mismo espíritu también podemos considerar aquí el debate sobre el multiculturalismo más cerca de nosotros, la controversia pública sobre este tema que ha llegado a las universidades y los colegios estadunidenses, donde hemos presenciado algunas de las más enconadas discusiones. Aunque la vida o la muerte no dependen del resultado, sí están en juego la identidad política de los estadunidenses, la calidad de nuestra vida intelectual colectiva y la naturaleza y el valor de la educación superior. Así, con razón se ha visto que de esto dependen cosas importantes. Considérense los primeros renglones de un escrito que apareció en el

Wall Street Journal en mitad de la controversia que estalló en torno al programa básico de la Universidad de Stanford: "La herencia intelectual de Occidente será juzgada hoy en la Stanford University. La mayoría predice que perderá." La controversia a la que se refería el autor del escrito, Isaac Barchas, erudito en cultura clásica de Stanford, giraba en torno al contenido del requisito universitario de un año de estudio de la "cultura occidental". Se pedía a los estudiantes que eligieran uno de ocho cursos, todos los cuales compartían una lista de lectura de 15 obras de pensadores clásicos como Platón, Homero, Dante y Darwin.

Si Barchas tiene razón, entonces la herencia intelectual de Occidente perdió en Stanford hace tres años, con notablemente poca oposición del profesorado. El cuerpo docente votó, por 39 contra cuatro, por remplazar el requisito académico de cultura occidental por otro llamado "cultura, ideas y valores", que añade las obras de algunas culturas no europeas, así como obras de mujeres, afroamericanos, hispánicos, asiáticos y aborígenes americanos a un núcleo reducido de clásicos. El Antiguo y el Nuevo Testamento, Platón, san Agustín, Maquiavelo, Rousseau y Marx siguieron formando parte del nuevo núcleo.

En el siguiente debate público sobre si debía cambiarse el contenido de esos cursos básicos, un bando —llamémosle el de los "esencialistas"— sostuvo que diluir el núcleo de los clásicos con nuevas obras para incluir voces nunca antes escuchadas sería abandonar los valores de la civilización occidental por un relativismo sin bandera, la tiranía de las ciencias sociales, una moda frívola y un puñado de otros males intelectuales y políticos in-

terrelacionados. El otro bando, diametralmente opuesto —llamémosle el de los "desconstruccionistas"—, arguyó que conservar el núcleo de los clásicos excluyendo las aportaciones hechas a la civilización por mujeres, afroamericanos, hispánicos, asiáticos y aborígenes americanos como si el canon clásico fuese sagrado, inmutable e inmutante, sería tanto como denigrar la identidad de los miembros de estos grupos antes excluidos y cerrar la civilización occidental a la influencia de las ideas heterodoxas y desafiantes para perpetuar el sexismo, el racismo, el eurocentrismo, la falta de criterio, la tiranía de la Verdad (con mayúscula) y un puñado de otros males intelectuales y políticos interrelacionados.

En todo esto interviene en buena medida una cuestión de valores, y mucho más está en entredicho, de lo que llegó a explicitarse en el debate público entre esencialistas y desconstruccionistas. Si la herencia intelectual de Occidente se puso en tela de juicio en Stanford y en otras universidades que han pensado modificar su programa básico, entonces esta herencia perdió aun antes de que se iniciara su enjuiciamiento. Ni la herencia intelectual de Occidente ni el ideal democrático liberal de una educación superior pueden ser conservados por la decisión de imponer o de no imponer a cada estudiante universitario varios cursos que incluyan la lectura de 15, 30 o hasta 100 grandes libros. Nuestra herencia tampoco podrá erradicarse por la decisión de reducir el número de los libros canónicos para dar lugar a otras obras más recientes, menos establecidas, menos generalmente apreciadas o aun menos duraderas que hablan más explícitamente a la experiencia o que expresan mejor el sentido de la enajenación social de las mujeres y de

las minorías. La razón no es que la civilización occidental vaya a derrumbarse o a sostenerse en pie por virtud de tan limitadas decisiones. Una larga serie de abusos aparentemente pequeños puede crear una gran revolución, como los estadunidenses, entre todo el mundo, deben saberlo.

Hay otra razón, que se perdió en medio del debate público. La educación liberal, una educación adecuada para servir a la vida de un ciudadano libre e igual en cualquier democracia moderna, requiere mucho más que la lectura de las grandes obras, aunque éstas constituyan, en efecto, una ayuda indispensable. También es necesario leer y pensar acerca de los libros, y por tanto impartir su enseñanza con un espíritu de investigación libre y abierta: con el espíritu que corresponde, a la vez, a la ciudadanía democrática y a la libertad individual. El cultivo de ese espíritu obtiene un beneficio si nos sumergimos en los libros profundos y de gran influencia, como la *República* de Platón, que nos permite asomarnos a una concepción de elocuente originalidad, sistemáticamente bien razonada, intimidadora y ya poco familiar acerca de lo que son la vida buena y la sociedad buena. Pero la educación liberal fracasa cuando la intimidación conduce a la ciega aceptación de esas concepciones, o cuando la extrañeza de éstas nos lleva al rechazo también ciego.

Estos dos síntomas de fracaso se reflejan muy a menudo en el debate público en torno al multiculturalismo en las universidades. Al resistirse a sustituir las obras antiguas por las nuevas, los esencialistas sugieren que las concepciones y las verdades de otrora se perderán aun si la sustitución es parcial, lo que típicamente pare-

ce estar en juego en controversias como la de Stanford. Pero la conservación de las verdades demostradas y ciertas no se encuentra entre las mejores razones para incluir a los clásicos en cualquier lista de lecturas obligatorias a nivel universitario. ¿Por qué no decir que los grandes libros como la *República* de Platón o la *Política* de Aristóteles se encuentran entre los más desafiantes para cualquiera que desee pensar en forma cuidadosa, sistemática y crítica acerca de la política? Es una idolatría intelectual y no una apertura y una agudeza filosóficas la que apoya la afirmación, frecuentemente formulada pero rara vez defendida, de que las más grandes obras filosóficas —a las que se juzga por normas como originalidad y elocuencia, razonamiento sistemático, profundidad moral, psicológica o política, e influencia sobre nuestra comprensión social heredada— contienen la más grande sabiduría de que hoy disponemos sobre todos los temas importantes.

¿Es la interpretación aristotélica de la esclavitud más ilustrativa que la de Frederick Douglass? ¿Es más defendible el argumento de Tomás de Aquino en favor de la desobediencia civil que el de Martin Luther King o el de John Rawls? Si no es así, ¿entonces por qué no asignar a los estudiantes *The Autobiography of Frederick Douglass*, la "Letter from Birmingham City Jail" y *A Theory of Justice** junto con la *Política* y la *Suma teológica?* Aunque la interpretación de las mujeres que hace Rousseau desafíe al feminismo contemporáneo, ¿es menos creíble o convincente, por motivos intelectuales, que la de Virginia Woolf, Simone de Beauvoir o Toni Morrison?

* Hay traducción al español: *Teoría de la justicia*, FCE.

De manera similar, Hannah Arendt ofrece una perspectiva sobre el mal político que va mucho más allá que la de cualquier filósofo político del canon. Si los esencialistas expusieran abiertamente su argumento público a la posibilidad de que los clásicos no contengan verdades completas o atemporales sobre todos los temas importantes, entonces podrían moderar su crítica y reconocer lo razonable de algunas reformas que se propusieron para la creación de más programas escolares multiculturales.

Un significativo obstáculo interno que obstruye el camino a la moderación es la creencia —que algunos esencialistas se reservan para sí— de que los clásicos, en especial las obras de Platón y de Aristóteles, constituyen la clave de las verdades morales y políticas eternas, las verdades de la naturaleza humana. En el espíritu de Robert Maynard Hutchins, los esencialistas a menudo invocan a Platón, Aristóteles y la "Naturaleza" como normas críticas. El argumento, explícitamente planteado por Hutchins pero apenas insinuado por Allan Bloom y otros críticos contemporáneos, es poco más o menos el siguiente: la más elevada forma de la naturaleza humana es la misma en los Estados Unidos que en Atenas, así como debe serlo el contenido de la educación superior si quiere ser fiel a lo más elevado que hay en la naturaleza humana, a las virtudes intelectuales que se cultivan para alcanzar su mayor perfección. Ésta es la sucinta fórmula de Hutchins: "La educación implica enseñanza. La enseñanza implica conocimiento. El conocimiento es verdad. La verdad es por doquier la misma. Por tanto, la educación debiera ser en todas partes la misma. No paso por alto las posibilidades de diferencias de organización, ad-

ministración, hábitos y costumbres locales. Pero éstos son detalles."[1] Los esencialistas honran e invocan a las grandes obras como norma crítica para juzgar a la vez las obras "menores" y las sociedades que inevitablemente están impedidas para alcanzar los niveles platónicos o aristotélicos.

No es necesario, de ninguna manera, denigrar las grandes obras o defender un relativismo sin normas para preocuparse por el modo en que la crítica esencialista del multiculturalismo incide en la idolatría intelectual. Comparemos la defensa esencialista del canon con el enfoque de Ralph Waldo Emerson de los libros, tal como aparece en "The American Scholar". La perspectiva de Emerson es útil como un importante desafío al esencialismo y, sin embargo, ningún crítico contemporáneo ha recogido aún este desafío.

> La teoría de los libros es noble [...] Pero ninguna es absolutamente perfecta. Así como ninguna bomba de aire puede crear un vacío perfecto, de la misma manera ningún artista puede excluir por completo en su libro lo convencional, lo local, lo perecedero, o escribir un libro de pensamiento puro que será tan eficiente, en todos los aspectos, para una posteridad remota como para los contemporáneos, o, antes bien, para la segunda edad.[2]

Emerson no afirma que, dado que aun los mejores libros son, hasta cierto punto considerable, convencio-

[1] Robert Maynard Hutchins, *The Higher Learning in America* (New Haven, Yale University Press, 1936), p. 66.

[2] Ralph Waldo Emerson, "The American Scholar", en *Selected Essays*, Larzer Ziff, ed. (Nueva York, Viking Penguin, 1982), p. 87.

nales y están arraigados en un marco social particular, debamos leerlos sobre todo por lo que reflejan acerca de su tiempo y no por lo que puedan decirnos de nuestro tiempo. Aún podemos aprender mucho de la condición humana leyendo la *República* de Platón, o acerca de nuestra obligación hacia el Estado leyendo el *Critón*. Pero no podemos aprender con total profundidad acerca de la obligación, por no mencionar todo lo que vale la pena saber acerca de la condición humana leyendo a Platón, Aristóteles, o todo el *corpus* de las obras canónicas.

"Cada época —concluye Emerson— debe escribir sus propios libros."[3] ¿Por qué? Porque las personas cultas y de amplio criterio y los ciudadanos de las democracias liberales deben pensar por sí mismos. En las democracias liberales, uno de los objetivos básicos de las universidades de artes liberales no es crear ratones de biblioteca, sino cultivar personas que estén dispuestas y sean capaces de gobernarse a sí mismas tanto en su vida política como en lo personal. "Los libros son lo mejor cuando se les emplea bien —sostiene Emerson—; cuando se abusa de ellos, son de lo peor. ¿Y cuál es su uso correcto? [...] No están más que para inspirar."[4]

También sería una forma de idolatría intelectual tomar las palabras de Emerson como un evangelio. Los libros hacen más que inspirar: también nos unen en una comunidad, o unas comunidades, de aprendizaje. Nos enseñan acerca de nuestra herencia intelectual y de nuestra cultura, así como acerca de las culturas extranjeras. Las universidades estadunidenses pueden aspirar a ser

[3] *Idem.*
[4] *Ibid.*, p. 88.

más internacionales, pero sólo en la medida en que nuestro programa de artes liberales junto con nuestro cuerpo estudiantil siga siendo básicamente estadunidense. Es importantísimo, como lo sugiere Wolf en sus comentarios, que las universidades reconozcan quiénes somos "nosotros" cuando defienden un programa básico que habla de "nuestras" circunstancias, cultura y herencia intelectual. Y no nada más porque los estudiantes sólo puedan identificarse con las obras escritas por autores de su misma raza, etnicidad o sexo, sino porque hay libros escritos por y acerca de las mujeres, los afroamericanos, asiáticoamericanos y aborígenes americanos que hablan a partes olvidadas de nuestra herencia y nuestra condición humana y porque hablan con más sabiduría que algunas obras canónicas. Aunque las injusticias sociales nos preocupen a todos, quienes se identifican con los olvidados perciben con mayor agudeza el olvido de la literatura no canónica, y piensan no sin razón que la exclusión de tales obras refleja una falta de respeto a los miembros de estos grupos, o un desdén a una parte de su identidad cultural. Por consiguiente, la crítica del canon *per se* no debe equipararse con el tribalismo o el particularismo. Emerson no fue culpable de nada de esto cuando sostuvo que cada época debe escribir —y, presumiblemente, también leer— sus propios libros.

Los desconstruccionistas, radicalmente opuestos al esencialismo, levantan otro obstáculo a la educación democrática liberal cuando niegan lo deseable de unas normas intelectuales compartidas, que estudiosos y estudiantes con diversos antecedentes culturales puedan emplear para evaluar nuestra educación común. Aunque los desconstruccionistas no niegan la posibilidad de que

haya normas compartidas, las consideran como las máscaras de la voluntad de poder político de los grupos dominantes y hegemónicos. Este argumento reduccionista acerca de las normas intelectuales se plantea a menudo en nombre de los grupos que están mal representados en la universidad y en desventaja en la sociedad, pero es difícil ver cómo pueda acudir en ayuda de nadie. El argumento se refuta a sí mismo, en lo lógico y en lo práctico. Por su propia lógica interna, el desconstruccionismo no tiene nada que decir en nombre de la idea de que las normas intelectuales son las máscaras de la voluntad de poder político, aparte de que refleja la voluntad de poder de los propios desconstruccionistas. Pero entonces, ¿para qué preocuparse en absoluto por la vida intelectual, que no es el camino más corto, ni el más seguro o siquiera el más satisfactorio hacia el poder político, si en realidad lo que se busca es el poder político?

El desconstruccionismo también es impráctico. Si las normas intelectuales son políticas en el sentido de que reflejan los intereses antagónicos y la voluntad de poder de los grupos particulares, entonces los grupos que se encuentran en desventaja no tienen más remedio que aceptar las normas hegemónicas que la sociedad impone a la academia y que la academia, a su vez, les impone a ellos. Los menos poderosos no tienen la menor esperanza de imponer sus normas, especialmente si sus portavoces en la academia sostienen la opinión de que las normas intelectuales no son más que afirmaciones o reflejos de la voluntad de poder.

El concepto de la academia, según los desconstruccionistas, no sólo se desconstruye a sí mismo sino que lo hace de manera peligrosa. Los desconstruccionistas no

actúan como si creyeran que no pueden existir unas normas comunes. Actúan y a menudo hablan como si creyeran que el programa de la universidad *debiera* incluir las obras escritas por los grupos en desventaja y que tratan acerca de éstos. Y, como hemos visto, cierta versión de esta postura es defendible por motivos universalistas; pero no lo es, en cambio, la reducción de todos los desacuerdos intelectuales a conflictos de grupo en la medida en que no pasa la prueba de la evidencia o del argumento razonado. Todo el que dude de esta conclusión deberá tratar de demostrar, en forma no tautológica, que los argumentos *más poderosos* en favor y en contra de la legalización del aborto, y no los argumentos que ofrecen los políticos, sino los argumentos filosóficos más minuciosos y concluyentes, simplemente reflejan la voluntad de poder, y los intereses de sexo y de clase de sus partidarios.

El reduccionismo del intelecto y el argumento de los intereses políticos amenaza con politizar la universidad, más profunda y destructivamente que nunca. Digo "amenaza" porque el desconstruccionismo aún no ha "tomado" la academia, como afirman algunos críticos. Pero la amenaza politizante y antiintelectual que plantea sí es verdaderamente real. Gran parte de la vida intelectual, sobre todo en las humanidades y en las ciencias sociales "blandas", depende del diálogo entre las personas razonables que están en desacuerdo sobre las respuestas a algunas preguntas fundamentales acerca del valor de varias interpretaciones y logros literarios, políticos, económicos, religiosos, educativos, científicos y estéticos. Los colegios y las universidades son las únicas grandes instituciones sociales que se dedican a fomentar el conocimiento, la comprensión, el diálogo intelectual y la

búsqueda del argumento razonado en la diversidad de direcciones a las que puede conducir. La amenaza del desconstruccionismo a la vida intelectual en la academia es doble: *1)* niega *a priori* que existan respuestas razonables a cuestiones fundamentales, y *2)* reduce cada respuesta a un ejercicio de poder político.

Si se toma en serio, en sus propios términos, la defensa desconstruccionista de un programa más multicultural aparece como una afirmación de poder político en nombre de los explotados y oprimidos, y no como una reforma intelectualmente defendible. Y el desconstruccionismo representa a los críticos y al criticismo del multiculturalismo, por muy razonable que sea éste, como políticamente retrógrados e indignos de todo respeto intelectual. Mientras que los esencialistas reaccionan a la incertidumbre razonable y al desacuerdo invocando, más bien que defendiendo, verdades eternas, los desconstruccionistas reaccionan rechazando por medio de explicaciones nuestros diversos puntos de vista, asumiendo que son igualmente indefendibles por motivos intelectuales. La vida intelectual se desconstruye en el campo de batalla político de los intereses de clase, de sexo y de raza, analogía que no hace justicia a la política democrática en su mejor aspecto, el que no es simplemente una pugna de grupos de interés. Pero la imagen transmitida de la vida académica, la verdadera arena de la actividad desconstruccionista, resulta aún más peligrosa porque puede crear su propia realidad al convertir a las universidades en campos de batalla y no en comunidades mutuamente respetuosas del desacuerdo intelectual que no sólo es considerable, sino que a veces resulta incluso fundamental.

Los desconstruccionistas y los esencialistas no están de acuerdo acerca del valor y el contenido de un programa multicultural. El desacuerdo es exacerbado por el carácter de "todo o nada" de la elección entre las obras canónicas y las más recientes y cuando el requisito de unos cuantos cursos básicos se convierte en el foco de las discusiones académicas y públicas en torno a lo que constituye una buena educación. Pero el desacuerdo acerca de los libros que deben exigirse y de cómo se les debe leer no es, en sí mismo, terriblemente perturbador. Ningún programa universitario puede incluir todos los libros o representar todas las culturas dignas de reconocimiento en una educación democrática liberal. Y tampoco puede una sociedad libre (ya no digamos una universidad de maestros y estudiosos independientes) esperar siquiera ponerse de acuerdo en todas las elecciones difíciles de los bienes que compiten entre sí. La causa de preocupación por las actuales controversias sobre el multiculturalismo y el programa escolar es, más bien, que *las partes más ruidosas en estas disputas no parecen* dispuestas a defender sus opiniones ante la gente que está en desacuerdo, y a considerar seriamente la posibilidad de cambio ante una crítica bien razonada. Por el contrario, en una reacción igual y opuesta, los esencialistas y los desconstruccionistas expresan su mutuo desdén en lugar de respetar sus diferencias. Y así, crean dos culturas intelectuales excluyentes entre sí y adversarias en la vida académica, al mostrar una actitud de renuencia a aprender algo del otro bando o a reconocerle algún valor. En la vida política de primer nivel se presenta un problema paralelo de falta de respeto y de comunicación constructiva entre los portavoces de los grupos étnicos,

religiosos y raciales, problema que a menudo conduce a la violencia.

La supervivencia de muchas culturas mutuamente excluyentes y que no se respetan entre sí no constituye la promesa moral del multiculturalismo, ni en la política ni en la educación. Tampoco constituye una visión realista: ni las universidades ni las entidades políticas pueden emprender la búsqueda de sus valiosos fines si las diversas culturas que engloban no se respetan entre sí. Ahora bien, no todo aspecto de la diversidad cultural es digno de respeto. Algunas diferencias —el racismo y el antisemitismo son ejemplos obvios— no merecen *respeto,* aunque se deban *tolerar* ciertas expresiones de las opiniones racistas y antisemitas.

La controversia en las universidades acerca del racismo, las diferencias étnicas, el sexismo, la homofobia y otras modalidades del discurso ofensivo que se dirige contra los miembros de los grupos en desventaja ejemplifica la necesidad de un vocabulario moral común, más rico aún que nuestro derecho a la libre expresión. Supóngase que concedemos a los miembros de una comunidad universitaria el derecho de expresar sus opiniones racistas, antisemitas, sexistas y homofóbicas, a condición de que no amenacen a nadie. ¿Qué queda por decir acerca de las observaciones racistas, antisemitas, sexistas y homofóbicas que se hayan vuelto cada vez más comunes en las universidades? Nada, si nuestro vocabulario moral común se limita al derecho de libre expresión, a menos que se desafíe a las afirmaciones racistas y antisemitas por motivos de libre expresión. Pero entonces la cuestión pública no tardará en dar un giro desde el contenido pernicioso del discurso hacia el derecho de libre expresión del orador.

Sin embargo, queda mucho por decir si somos capaces de distinguir entre la tolerancia y el respeto a las diferencias. La tolerancia se extiende a la más amplia gama de opiniones, mientras no lleguen a las amenazas y otros daños directos y discernibles a las personas. El respeto es mucho más selectivo. Si bien no tenemos que estar de acuerdo con una posición para respetarla, debemos comprender que refleja un punto de vista moral. Por ejemplo, alguien que adopte una posición a favor del aborto debe comprender que una persona con seriedad moral y desprovista de segundas intenciones puede oponerse a la legalización del aborto. Y en contra de dicha legalización hay serios argumentos morales. Y a la inversa. Una sociedad multicultural se vincula a la inclusión de una vasta gama de esos respetables desacuerdos morales, ya que éstos nos ofrecen la oportunidad de defender nuestras opiniones ante las personas con seriedad moral con las que estamos en desacuerdo, y así aprendemos de nuestras diferencias. De esta manera, podemos hacer de la necesidad de nuestros desacuerdos morales una virtud.

No hay virtud en la misoginia, el odio racial y étnico, o en las racionalizaciones de los intereses egoístas y de grupo que ostensiblemente se presentan a sí mismos como conocimiento histórico o científico. No merecen respeto las opiniones que en forma flagrante desdeñan los intereses de los demás y por tanto no adoptan en absoluto una auténtica posición moral, o que hacen afirmaciones empíricas radicalmente inverosímiles (por ejemplo, de inferioridad racial) y que no se basan en normas de evidencia públicamente compartidas o accesibles. Los incidentes del discurso del odio en las universidades per-

tenecen a esta categoría de discurso no respetable. Los cartabones racistas y antisemitas son indefendibles en los terrenos moral y empírico, y no añaden valor alguno a la deliberación democrática ni a la vida intelectual. Reflejan una negativa a tratar a los demás como iguales, junto con una renuencia o incapacidad de ofrecer evidencia públicamente accesible que permita suponer que otros grupos de personas son fundamentalmente inferiores a nosotros y a nuestro grupo. El discurso del odio viola el más elemental imperativo moral de respetar la dignidad de todos los seres humanos, y simplemente *presupone* la inferioridad fundamental de los otros.

Como comunidades que se dedican a la investigación intelectual, las universidades deben dar mayores garantías a la libertad de expresión. Pero una vez que se ha garantizado el derecho de hablar de cada quien, las comunidades universitarias no deben ni pueden guardar silencio ante los discursos denigrantes, sean éstos racistas, antisemitas o de cualquier otro tipo. Los miembros de las comunidades académicas —cuerpo docente, estudiantes y administradores— pueden utilizar nuestro derecho a la libre expresión para denunciar los discursos denigrantes, mostrándolos tal como son: una evidente falta de respeto a los intereses de los demás, una racionalización del interés egoísta o de grupo, un prejuicio o simple rechazo a la humanidad. No ganaremos nada valioso para el entendimiento a partir del contenido del discurso denigrante. Y aun así, los incidentes del discurso del odio desafían a los miembros de las comunidades democráticas liberales a expresar de manera articulada los postulados morales fundamentales que más nos unen. Nos defraudaremos a nosotros mismos, y también a las

víctimas del discurso del odio, si no respondemos a la absoluta falta de consideración (a menudo impensada y como ebria) por las más elementales normas de la decencia humana.

En cambio, los desacuerdos morales que merecen respeto piden deliberación y no denuncia. Los colegios y las universidades pueden servir como modelos para el debate al fomentar la discusión intelectual rigurosa, franca, abierta e intensa, dentro o fuera de las aulas. La disposición y la capacidad de debatir sobre nuestras diferencias respetables también forman parte del ideal político democrático. Las sociedades y las comunidades multiculturales que representen la libertad y la igualdad de todos se basarán en el respeto mutuo a las diferencias intelectuales, políticas y culturales que sean razonables. Y el respeto mutuo exige que se difundan ampliamente la anuencia y la capacidad de expresar nuestros desacuerdos, de defenderlos ante aquellos con quienes disentimos, de establecer la diferencia entre el desacuerdo respetable y el no respetable, y de estar dispuestos a cambiar nuestras ideas al encontrarnos con una crítica bien razonada. La premisa moral del multiculturalismo depende del ejercicio de estas virtudes deliberativas.

La política del reconocimiento

Charles Taylor

I

Cierto número de corrientes de la política contemporánea gira en torno a la necesidad, y a veces la exigencia, de *reconocimiento*. Puede argüirse que dicha necesidad es una de las fuerzas que impelen a los movimientos nacionalistas en política. Y la exigencia aparece en primer plano, de muchas maneras, en la política actual, formulada en nombre de los grupos minoritarios o "subalternos", en algunas formas de feminismo y en lo que hoy se denomina la política del "multiculturalismo".

En estos últimos casos, la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde ésta designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degra-

dante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido.

Por ello, algunas feministas arguyen que en las sociedades patriarcales las mujeres fueron inducidas a adoptar una imagen despectiva de sí mismas. Internalizaron una imagen de su propia inferioridad, de modo que, aun cuando se supriman los obstáculos objetivos a su avance, pueden ser incapaces de aprovechar las nuevas oportunidades. Y, por si fuera poco, están condenadas a sufrir el dolor de una pobre autoestima. Se estableció ya un punto análogo en relación con los negros: que la sociedad blanca les proyectó durante generaciones una imagen devaluada de sí mismos, imagen que algunos de ellos no pudieron dejar de asumir. Según esta idea, su autodepreciación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Su primera tarea deberá consistir en liberarse de esta identidad impuesta y destructiva. Hace poco tiempo se elaboró un argumento similar en relación con los indios y con los pueblos colonizados en general. Se afirma que a partir de 1492 los europeos proyectaron una imagen de tales pueblos como inferiores, "incivilizados", y mediante la fuerza de la conquista lograron imponer esta imagen a los conquistados. La figura de Calibán fue evocada para ejemplificar este aplastante retrato del desprecio a los aborígenes del Nuevo Mundo.

Dentro de esta perspectiva, el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un lacerante odio a sí mismas. El reconocimiento debido

no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital.

Para el examen de algunas de las cuestiones aquí expuestas me gustaría retroceder un poco, tomar cierta distancia y empezar por entender cómo este discurso del reconocimiento y de la identidad llegó a parecernos familiar o por lo menos fácil de comprender. Pues no siempre fue así, y nuestros antepasados de hace más de dos siglos nos habrían mirado sin comprender si hubiésemos empleado estos términos en su sentido actual. ¿Cómo empezamos con todo esto?

A la mente nos viene el nombre de Hegel, con su célebre dialéctica del amo y del esclavo. Ésta es una etapa importante, pero tendremos que remontarnos un poco más atrás para ver cómo este pasaje llegó a adquirir su sentido actual. ¿Qué cambió para que este modo de hablar tenga sentido para nosotros?

Podemos distinguir dos cambios que, en conjunto, hicieron inevitable la moderna preocupación por la identidad y el reconocimiento. El primero fue el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor. Empleo el término *honor* en el sentido del antiguo régimen, en que estaba intrínsecamente relacionado con la desigualdad. Para que algunos tuvieran honor, en este sentido, era esencial que no todos lo tuvieran. Éste es el sentido en que Montesquieu lo utiliza en su descripción de la monarquía. El honor es, intrínsecamente, cuestión de *préférences*.[1] También es ése el sentido en que empleamos el término cuando hablamos de honrar a al-

[1] "La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions", Montesquieu, *De l'sprit des lois*, libro III, cap. 7.

guien otorgándole algún reconocimiento público, por ejemplo, la Orden de Canadá. Sin duda, este premio no valdría nada si mañana decidiéramos dárselo a cualquier canadiense adulto.

Contra este concepto del honor tenemos el moderno concepto de dignidad, que hoy se emplea en un sentido universalista e igualitario cuando hablamos de la inherente "dignidad de los seres humanos" o de la dignidad del ciudadano. La premisa subyacente es que todos la comparten.[2]

Es obvio que este concepto de la dignidad es el único compatible con una sociedad democrática, y que era inevitable que el antiguo concepto del honor cayera en desuso. Pero esto también significa que las formas del reconocimiento igualitario han sido esenciales para la cultura democrática. Por ejemplo, que a todos se les llame "señor", "señora" o "señorita", y no que a algunas personas se les llame *lord* o *lady* y a los demás simplemente por sus apellidos —o, lo que resulta más humillante, por sus nombres de pila—, se ha considerado como algo esencial en algunas sociedades democráticas, como los Estados Unidos. Más recientemente, y por razones similares, *Mrs.* y *Miss* se han reducido a *Ms.* La democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el paso de los años y que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de *status* para las culturas y para los sexos.

[2] Peter Berger analiza en forma interesante la significación del paso del "honor" a la "dignidad" en su "On the Obsolescence of the Concept of Honour", en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Stanley Hauerwas y Alasdair McIntyre (eds.) (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1983), pp. 172-181.

Pero la importancia del reconocimiento se modificó e intensificó a partir de la nueva interpretación de la identidad individual que surgió a finales del siglo XVIII. Podemos hablar de una identidad *individualizada*, que es particularmente mía, y que yo descubro en mí mismo. Este concepto surge junto con el ideal de ser fiel a mí mismo y a mi particular modo de ser. Dado que sigo a Lionel Trilling en el empleo que hace de este concepto en su brillante estudio, hablaré de la identidad como el ideal de la "autenticidad".[3] Ello ayudará a describir en qué consiste y cómo surgió.

Una manera de caracterizar su desarrollo consiste en localizar su punto de partida en el concepto —del siglo XVIII— de que los seres humanos fueron dotados de un sentido moral, un sentido intuitivo de lo que es bueno y lo que es malo. El punto original de esta doctrina consistía en combatir una opinión rival, a saber: que el conocimiento del bien y del mal era cuestión de calcular las consecuencias, en particular las tocantes al castigo y la recompensa divinos. La idea era que interpretar el bien y el mal no era hacer un frío cálculo, sino que estaba arraigado en nuestro sentimiento.[4] En cierto modo, la moral tiene una voz interior.

El concepto de autenticidad se desarrolla a partir de un desplazamiento del acento moral según esta idea. En

[3] Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Nueva York, Norton, 1969).

[4] He analizado más extensamente el desarrollo de esta doctrina, primero en la obra de Francis Hutcheson, basándome en los escritos del conde de Shaftesbury, y su relación opuesta a la teoría de Locke en *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), cap. 5.

la opinión original, la voz interior era importante porque nos decía qué era lo correcto cuando debíamos hacer algo. Estar en contacto, aquí, con nuestros sentimientos morales importa como medio para alcanzar el fin de actuar con rectitud. Lo que he llamado el desplazamiento del acento moral surge cuando estar en contacto con nuestros sentimientos adopta una significación moral independiente y decisiva. Llega a ser algo que tenemos que alcanzar si queremos ser fiel y plenamente seres humanos.

Para ver lo que hay de nuevo en esto, tenemos que hacer una analogía con las anteriores opiniones morales, para las cuales estar en contacto con alguna fuente —por ejemplo, Dios, o la Idea de Dios— se consideraba esencial para ser con plenitud. Pero ahora la fuente con la que debemos entrar en contacto se encuentra en lo más profundo de nosotros. Este hecho forma parte del enorme giro subjetivo característico de la cultura moderna, es una nueva forma de interioridad en que llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna. Por principio, esta idea de que la fuente es interna no excluye nuestra relación con Dios o con las Ideas; puede incluso considerarse como nuestra propia manera de relacionarnos con ellos. En cierto sentido, puede tomarse como una continuación e intensificación del desarrollo que inició san Agustín, para quien el camino hacia Dios pasaba por nuestra autoconciencia. Las primeras variantes de esta nueva idea fueron teístas, o al menos panteístas.

El escritor de ideas filosóficas más importante que ayudó a producir este cambio fue Jean-Jacques Rousseau. Creo que Rousseau es importante no porque iniciara el cambio; antes bien, yo diría que su gran popula-

ridad se debe en parte a que articuló algo que en cierto sentido ya estaba ocurriendo en la cultura. Rousseau presenta, con frecuencia, la cuestión de la moral como la atención que le prestamos a una voz de la naturaleza que hay dentro de nosotros. A menudo, esta voz es ahogada por las pasiones que induce nuestra dependencia de los demás, siendo la principal el *amour propre* u orgullo.

Nuestra salvación moral dependerá de la recuperación de un auténtico contacto moral con nosotros mismos. Rousseau incluso llega a darle nombre a este contacto íntimo consigo mismo, más fundamental que ninguna opinión moral, y que es fuente de tanta alegría y contento: *le sentiment de l'existence*.[5]

El ideal de autenticidad adquiere una importancia crucial debido a un avance que tuvo lugar después de Rousseau, y que yo relaciono con el nombre de Herder: una vez más, se trata de su principal articulador, y no de su autor original. Herder planteó la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia "medida".[6] Esta idea penetró

[5] "Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la pluspart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant gouté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme." Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, "Cinquième Promenade", en *Oeuvres complêtes* (París: Gallimard, 1959), 1:1047.

[6] "Jeder Mensch hat ein eigenes Maass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander." Johann Gottlob

hasta lo más recóndito de la conciencia moderna. Es una idea nueva. Antes de terminar el siglo XVIII, nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuviesen este tipo de significación moral. Hay cierto modo de ser humano que es *mi* modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de otra persona. Pero esta idea atribuye una importancia nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para *mí* el ser humano.

Éste es el poderoso ideal moral que ha llegado hasta nosotros. En él se atribuye importancia moral a un tipo de contacto conmigo mismo, con mi propia naturaleza interna, a la que ve en peligro de perderse debido —en parte— a las presiones en favor de la conformidad externa, pero también porque al adoptar una actitud instrumental hacia mí mismo es posible que haya perdido la capacidad de escuchar esta voz interna. La importancia de este contacto propio aumenta de manera considerable cuando se incorpora el principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. No sólo no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo con el cual vivir fuera de mí mismo. Sólo puedo encontrarlo adentro.[7]

Herder, *Ideen*, cap. 7, sec. 1 en *Herders Sämtliche Werke*, ed. Bernard Suphan (Berlín: Weidmann, 1877-1913), 13:291.

[7] John Stuart Mill sufrió la influencia de esta fuente del pensamiento romántico cuando hizo que algo como el ideal de autenticidad fuera la base de uno de sus más poderosos argumentos en *On Liberty*. Véase especialmente el capítulo 3, donde arguye que necesitamos algo más que una capacidad de "imitación simiesca": "Decimos que tiene

Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo. Estoy realizando una potencialidad que es mi propiedad. Ésta es la interpretación de fondo del moderno ideal de autenticidad, y de los objetivos de autorrealización y autoplenitud en que este ideal suele presentarse. Debo hacer aquí la observación de que Herder aplicó su concepción de la originalidad en dos niveles, no sólo a la persona individual entre otras personas, sino también a los pueblos que transmiten su cultura entre otros pueblos. Y lo mismo que las personas, un *Volk* debe ser fiel a sí mismo, es decir, a su propia cultura. Los alemanes no deben tratar de ser franceses derivativos e (inevitablemente) de segunda clase, como el patrocinio de Federico el Grande parecía alentarlos a ser. Los pueblos eslavos deben encontrar su propio camino. Y el colonialismo europeo debe extinguirse para dar a los pueblos de lo que hoy llamamos el Tercer Mundo su oportunidad de ser ellos mismos, sin obstáculos. Podemos reconocer aquí la idea seminal del nacionalismo moderno, tanto en su forma benigna como en su forma maligna.

Este nuevo ideal de autenticidad, como la idea de dignidad, también era en parte un derivado de la decadencia de la sociedad jerárquica. En aquellas sociedades

carácter una persona cuyos deseos e impulsos son los suyos propios, son la expresión de su propia naturaleza como ha sido desarrollada y modificada por su propia cultura". "Si una persona posee una cantidad tolerable de sentido común y de experiencia, su propio modo de llevar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí mismo, sino porque es el suyo propio." John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 73, 74, 83.

que nos precedieron, lo que hoy llamamos identidad dependía en gran parte de la propia posición social. Es decir, el trasfondo que explicaba lo que las personas reconocían como importante para ellas estaba determinado en gran parte por el lugar que ocupaban en la sociedad y por todo tipo de papeles o actividades inseparables de esa posición. El nacimiento de una sociedad democrática no anula por sí mismo este fenómeno, pues las personas aún pueden definirse por el papel social que desempeñan. En cambio, lo que sí socava en definitiva esta identificación derivada de la sociedad es el propio ideal de autenticidad. Al surgir éste, por ejemplo, con Herder, me pide que descubra mi propio y original modo de ser. Por definición, este modo de ser no puede derivarse de la sociedad sino que debe generarse internamente.

Pero, para la naturaleza del caso, no existe nada que pueda llamarse generación interna, interpretada monológicamente. Si queremos comprender la íntima conexión entre la identidad y el reconocimiento deberemos tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha vuelto casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna.

Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por tanto, de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos. Para mis propósitos sobre este punto, deseo valerme del término *lenguaje* en su sentido más flexible, que no sólo abarca las palabras que pronunciamos sino también otros modos de

expresión con los cuales nos definimos, y entre los que se incluyen los "lenguajes" del arte, del gesto, del amor y similares. Pero aprendemos estos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás. Las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entramos en contacto con éstos por la interacción con otros que son importantes para nosotros: lo que George Herbert Mead llamó los "otros significantes".[8] La génesis de la mente humana no es, en este sentido, monológica (no es algo que cada quien logra por sí mismo), sino dialógica.

Además, éste no sólo es un hecho acerca de la *génesis* que después podamos olvidar. No aprendemos los lenguajes en diálogo y luego seguimos usándolos para nuestros propios fines. Desde luego, se espera que nosotros desarrollemos nuestra propia opinión, perspectiva y actitud hacia las cosas, en grado considerable, por medio de la reflexión solitaria. Pero no es así como ocurren las cosas en las cuestiones importantes, como es la definición de nuestra identidad. Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas. Y aún después de que hemos dejado atrás a algunos de estos otros —por ejemplo, nuestros padres— y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continuará en nuestro interior mientras nosotros vivamos.[9]

De esta manera, la contribución de los otros signifi-

[8] George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

[9] Esta dialogicidad interna ha sido explorada por M. M. Bajtin y por quienes se basan en su obra. Véase, de Bajtin, especialmente *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trad. Caryl Emerson (Minneapolis: Univer-

cantes, aun cuando aparece al principio de nuestras vidas, continúa indefinidamente. Algunas personas aún querrán aferrarse a alguna modalidad del ideal monológico. Es verdad que nunca podemos liberarnos por completo de quienes, con amor y cuidado, nos dieron forma al principio de nuestra vida; pero debemos esforzarnos por definirnos por nuestra cuenta en la mayor medida posible para llegar a comprender lo mejor que podamos y, así, a dominar la influencia de nuestros padres con objeto de evitar caer en otra de esas relaciones de dependencia. Necesitamos las relaciones para realizarnos, no para definirnos.

El ideal monológico subestima gravemente el lugar que ocupa lo dialógico en la vida humana. Quiere confinarlo todo lo que sea posible a la génesis. Olvida cómo nuestra concepción de las cosas buenas de la vida puede transformarse por gozarlas en común con las personas que amamos; cómo algunos bienes sólo quedaron a nuestro alcance por medio de ese goce en común. Y por esto, se necesitaría un enorme esfuerzo y a lo mejor muchas rupturas desgarradoras para *impedir* que nuestra identidad estuviese formada por las personas que amamos. Considérese lo que entendemos por *identidad*, es decir, quiénes somos, "de dónde venimos". Como tal, es el trasfondo contra el cual nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido. Si algunas cuestiones que yo aprecio más me resultan accesibles sólo en

sity of Minnesota Press, 1984). [Hay traducción al español del FCE: *Los problemas de la poética de Dostoievsky.*] Véase también Michael Holquist y Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass.; Hatvard University Press, 1984), y James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

relación con la persona que amo, entonces ella se vuelve parte de mi identidad.

A algunos esto puede parecerles una limitación de la que debemos tratar de liberarnos. Éste es un modo de interpretar el impulso que hay en la vida del ermitaño o, para tomar un caso más familiar de nuestra propia cultura, el del artista solitario. Pero, desde otra perspectiva, también podemos considerar que estas vidas aspiran a cierto tipo de dialogicidad. En el caso del ermitaño, su interlocutor es Dios. En el caso del artista solitario, su obra misma está dirigida a un público futuro que quizá todavía esté por ser creado por la obra. La forma propia de una obra de arte muestra su carácter de algo *dirigido*.[10] Pero, sintamos lo que sintamos al respecto, la hechura y el sustento de nuestra identidad, a falta de un esfuerzo heroico para romper con la existencia ordinaria, siguen siendo dialógicos a lo largo de nuestra vida.

De este modo, el que yo descubra mi propia identidad no significa que la haya elaborado en el aislamiento, *sino que la he negociado por medio del diálogo*, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en definitiva, de mis relaciones dialógicas con los demás.

Desde luego, la idea no es que esta dependencia de los demás surgiera junto con la época de la autenticidad.

[10] Véase Bajtin, "The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences", en *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1986), p. 126, para este concepto de un "superdestinatario" más allá de nuestros interlocutores existentes.

Siempre hubo alguna forma de dependencia. La identidad socialmente derivada dependía, por su propia naturaleza, de la sociedad. Pero en épocas anteriores el reconocimiento nunca representó un problema, dado que el reconocimiento general estaba integrado en la identidad socialmente derivada, por virtud del hecho mismo de que se basaba en categorías sociales que todos daban por sentadas. Pero la identidad original, personal e internamente derivada, no goza de este reconocimiento *a priori*. Deberá ganarse por medio de un intercambio, y el intento puede fracasar. Lo que surgió con la época moderna no es la necesidad de reconocimiento sino la ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar.

Por ello, hoy se admite por primera vez esa necesidad. En los tiempos premodernos la gente no hablaba de "identidad" ni de "reconocimiento": no porque las personas carecieran de identidad —o de lo que así llamamos—, o porque ésta no dependiera del reconocimiento, sino porque estas nociones, entonces, eran demasiado fáciles de comprender para explayarse sobre ellas temáticamente.

No sorprende que podamos encontrar algunas de las ideas seminales acerca de la dignidad del ciudadano y del reconocimiento universal, si bien no en estos términos específicos, en Rousseau, a quien he tratado de identificar como uno de los puntos de origen del moderno discurso sobre la autenticidad. Rousseau critica acremente el honor jerárquico o de *préférences*. En un revelador pasaje del *Discurso sobre la desigualdad* determina el momento decisivo cuando la sociedad da un giro hacia la corrupción y la injusticia, cuando la gente empieza a

desear una estima preferencial.[11] Por contraste, en la sociedad republicana, donde todos pueden compartir la igualdad a la luz de la atención pública, ve la fuente de la salud.[12] No obstante, el tema del reconocimiento es tratado por primera vez por Hegel de una manera que ha ejercido gran influencia.[13]

La importancia del reconocimiento es hoy universalmente reconocida en una u otra forma. En un plano íntimo, todos estamos conscientes de cómo la identidad puede ser bien o mal formada en el curso de nuestras relaciones con los otros significantes. En el plano social, contamos con una política ininterrumpida de reconocimiento igualitario. Ambos planos se formaron a partir del creciente ideal de autenticidad, y el reconocimiento

[11] Rousseau describe así las primeras asambleas: "Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps". *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (París: Garnier-Flammarion, 1971), p. 210.

[12] Véase, por ejemplo, el pasaje de las *Considérations sur le gouvernement de Pologne* donde describe el antiguo festival público, en que tomaba parte todo el pueblo, en *Du contrat social* (París: Garnier, 1962) p. 345; y también el pasaje paralelo, en *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*, en *Du contrat social*, pp. 224-225. El principio decisivo es que no debiera haber división entre actores y espectadores, pero que todo debía ser visto por todos. "Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut... Donnez les spectateurs en spectacles; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, que tous en soient mieux unis."

[13] Véase Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), cap. 4. [Hay traducción al español del FCE: *Fenomenología del espíritu*.]

desempeña un papel esencial en la cultura que surgió en torno a este ideal.

En el nivel íntimo, podemos apreciar hasta qué punto una identidad original necesita ser y de hecho es vulnerable al reconocimiento que le otorgan, o no, los otros significantes. No debe sorprender que en la cultura de la autenticidad las relaciones se consideren como los puntos claves del autodescubrimiento y la autoafirmación. Las relaciones amorosas no sólo son importantes por el acento general que la cultura moderna otorga a la satisfacción de las necesidades ordinarias; también lo son porque son los crisoles de una identidad que se genera internamente.

En el plano social, la interpretación de que la identidad se constituye en el diálogo abierto y no por un "guión" social predefinido, ha hecho que la política del reconocimiento igualitario ocupe un lugar más importante y de mayor peso. En realidad, lo que está en juego ha aumentado de manera considerable. El reconocimiento igualitario no sólo es el modo pertinente a una sociedad democrática sana. Su rechazo puede causar daños a quienes se les niega, según una idea moderna muy difundida, como se indicó desde el principio. La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada. No sólo el feminismo contemporáneo sino también las relaciones raciales y las discusiones del multiculturalismo se orientan por la premisa de que no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión. Podemos discutir si este factor ha sido exagerado, pero es claro que la interpretación de la identidad y de la autenticidad introdujo una nueva dimensión en la política del reconocimiento igualitario, que hoy actúa con algo

parecido a su propio concepto de autenticidad, al menos en lo tocante a la denuncia de las deformaciones que causan los demás.

II

Es así como el discurso del reconocimiento se ha vuelto familiar para nosotros en dos niveles: primero, en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes; y luego, en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor. Ciertas teorías feministas han tratado de mostrar los vínculos entre ambas esferas.[14]

Deseo concentrarme aquí en la esfera pública y tratar de ver lo que la política del reconocimiento igualitario ha significado y puede significar. En realidad, ha llegado a significar dos cosas bastante distintas, relacionadas, respectivamente, con los dos cambios principales que he descrito. Con el tránsito del honor a la dignidad sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de los títulos.

[14] Hay cierto número de corrientes que han relacionado estos dos niveles, pero tal vez en años recientes se haya dado cierta prominencia especial a un feminismo de orientación psicoanalítica, que arraiga las desigualdades sociales en la crianza temprana de hombres y mujeres. Véase, por ejemplo, Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven: Yale University Press, 1989), y Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (Nueva York: Pantheon, 1988).

En ella, lo que hay que evitar a toda costa es la existencia de ciudadanos de "primera clase" y de "segunda clase". Naturalmente, las medidas efectivas y detalladas que ese principio justifica han variado mucho, y a menudo han resultado discutibles. Según algunos, la igualación sólo afectó los derechos civiles y los derechos al voto; según otros, se extendió a la esfera socioeconómica. Las personas a quienes la pobreza ha impedido sistemáticamente aprovechar de lleno sus derechos de ciudadanía han sido relegadas, según esta opinión, a un nivel de segunda clase, lo cual exige un remedio por medio de la igualación. Pero, pasando por todas las diferencias de interpretación, el principio de ciudadanía igualitaria llegó a ser universalmente aceptado. Toda postura, por reaccionaria que sea, se defiende hoy enarbolando la bandera de este principio. Su mayor y más reciente victoria la obtuvo en el movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos, durante la década de 1960. Vale la pena observar que hasta los reacios a extender el derecho al voto a los negros en los estados sureños encontraron algún pretexto congruente con el universalismo, como las "pruebas" a las que habría que someter a los potenciales votantes en el momento de registrarse.

Por contraste, el segundo cambio, el desarrollo del concepto moderno de identidad, hizo surgir la política de la diferencia. Desde luego, también ésta tiene una base universalista, que causa un traslape y una confusión entre ambas. *Cada quien* debe ser reconocido por su identidad única. Pero aquí, el reconocimiento también significa otra cosa. Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una "canasta" idéntica de derechos e inmu-

nidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que se reconozca es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado cardinal contra el ideal de autenticidad.[15]

Ahora bien, a esta exigencia subyace el principio de igualdad universal. La política de la diferencia está llena de denuncias de discriminación y de rechazos a la ciudadanía de segunda clase, lo que otorga al principio de la igualdad universal un punto de enclave en la política de la dignidad. Pero una vez dentro, por decirlo así, resulta muy difícil incorporar sus demandas a esa política, pues exige que demos reconocimiento y *status* a algo que no es universalmente compartido. O, dicho de otra manera, sólo concedemos el debido reconocimiento a lo que está universalmente presente —cada quien tiene una identidad— mediante el reconocimiento de lo que es peculiar de cada uno. La demanda universal impele a un reconocimiento de la especificidad. La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal por medio de uno de esos giros con los que desde

[15] Un primer ejemplo de esta acusación desde una perspectiva feminista es la crítica de Carol Gilligan a la teoría de Lawrence Kohlberg del desarrollo moral por presentar una visión del desarrollo humano que favorece sólo una faceta del razonamiento moral, precisamente la que tiende a predominar en los niños y no en las niñas. Véase Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982). [Hay traducción al español: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, 1985.]

tiempo atrás estamos familiarizados, y en ellos una nueva interpretación de la condición social humana imprime un significado radicalmente nuevo a un principio viejo. Así como la opinión de que los seres humanos están condicionados por su situación socioeconómica modificó la interpretación de la ciudadanía de segunda clase, de modo que esta categoría llegó a incluir, por ejemplo, a las personas que se encontraban encadenadas al cepo hereditario de la pobreza, así también, aquí, la interpretación de la identidad como algo que se forma en un intercambio (y posiblemente se malforma) introduce una nueva forma de *status* de segunda clase en nuestra esfera. Como en el caso presente, la redefinición socioeconómica justificó unos programas sociales que fueron sumamente controvertidos. A quienes no estaban de acuerdo con esta redefinición del *status* igualitario, los diversos programas redistributivos y las oportunidades especiales que se ofrecieron a ciertas poblaciones les parecieron una forma de favoritismo indebido.

Hoy surgen conflictos similares en torno a la política de la diferencia. Mientras que la política de la dignidad universal luchaba por unas formas de no discriminación que eran enteramente "ciegas" a los modos en que difieren los ciudadanos, la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial. De este modo los grupos aborígenes recibirán ciertos derechos y facultades de que no gozan otros canadienses si finalmente aceptamos la exigencia de un autogobierno aborigen, y ciertas minorías recibirán el derecho de excluir a otras para conservar su integridad cultural, y así sucesivamente.

A los partidarios de la política original de la dignidad esto puede parecerles una inversión, una traición, una simple negación de su caro principio. Por tanto, se hacen intentos por mediar, por mostrar cómo algunas de estas medidas que pretendían dar acomodo a las minorías pueden justificarse, después de todo, sobre la base original de la dignidad. Estos argumentos sólo resultan convincentes hasta cierto punto. Por ejemplo, algunas de las desviaciones (al parecer) más flagrantes de la "ceguera a la diferencia" son las medidas de discriminación a la inversa, que permiten a las personas de los grupos antes desfavorecidos obtener una ventaja competitiva por los empleos o lugares en las universidades. Esta práctica se ha justificado aduciendo que la discriminación histórica creó una pauta conforme a la cual los menos favorecidos luchan en posición de desventaja. La discriminación a la inversa es defendida como una medida temporal que gradualmente nivelará el campo de juego y permitirá que las viejas reglas "ciegas" retornen con todo su vigor, en tal forma que no discriminen a nadie. Este argumento parece bastante convincente ahí donde su base fáctica es sólida; sin embargo, no justificará algunas de las medidas que hoy se piden en nombre de la diferencia, y cuyo objetivo no es el de hacernos retroceder, a la larga, a un espacio social "ciego a la diferencia", sino, por el contrario, conservar y atender a las distinciones, no sólo hoy, sino siempre. Al fin y al cabo, si la identidad es lo que nos preocupa, ¿entonces qué es más legítimo que nuestra aspiración a nunca perderla?[16]

[16] Will Kymlicka, en su muy interesante y bien pensado libro, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), trata

Así, aun cuando una política brota de la otra por obra de uno de esos giros que tienen lugar en la definición de los términos claves, y con los que ya estamos familiarizados, las dos divergen seriamente entre sí. El fundamento de su divergencia se manifiesta con más claridad cuando vemos más allá de lo que cada una de ellas requiere que reconozcamos —ciertos derechos universales en un caso, la identidad particular en el otro— y contemplemos las intuiciones de valor subyacentes.

La política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los seres humanos son dignos de respeto por igual. Su fundamento lo constituye la idea de lo que en los seres humanos merece respeto, por mucho que tratemos de apartarnos de este trasfondo "metafísico".

de defender cierto tipo de política de la diferencia, especialmente en relación con los derechos de los aborígenes en Canadá, pero desde una base que se encuentra firmemente ubicada dentro de la teoría de la neutralidad liberal. Desea discutir sobre la base de ciertas necesidades culturales: mínimamente, la necesidad de un lenguaje cultural íntegro e ileso con el que podamos definir y proseguir su propia concepción de la vida buena. En ciertas circunstancias, para las poblaciones en desventaja, la integridad de la cultura puede requerir que les asignemos mayores recursos o derechos que a los demás. El argumento es perfectamente paralelo al que se ha establecido en relación con las desigualdades económicas, que antes mencioné.

Pero donde el interesante argumento de Kymlicka no integra las demandas reales hechas por los grupos en cuestión —por ejemplo, bandas de indios de Canadá, o canadienses de habla francesa— es con respecto a su meta de supervivencia. El razonamiento de Kymlicka es válido (tal vez) para personas *existentes* que se encuentran atrapadas en una cultura bajo presión y pueden florecer dentro de ella, o no. Pero no justifica las medidas destinadas a asegurar la supervivencia a través de indefinidas generaciones futuras. En cambio, para las poblaciones en cuestión, esto es lo que está en juego. Sólo tenemos que pensar en la resonancia histórica de *la survivance* entre los francocanadienses.

Según Kant, cuyo empleo del término *dignidad* constituyó una de las primeras evocaciones de esta idea que ejerció considerable influencia, lo que nos inspira respeto es nuestra condición de agentes racionales, capaces de dirigir la vida propia por medio de principios.[17] Algo como esto ha sido desde entonces la base de nuestras intuiciones de la dignidad igualitaria, aun cuando los detalles de su definición se hayan modificado.

Así, lo que aquí se señala como un valor es un *potencial humano universal*, una capacidad que comparten todos los seres humanos. Este potencial, y no lo que cada persona ha hecho de él, es lo que asegura que cada individuo merezca respeto. En efecto, el sentido que concedemos a la importancia de esta potencialidad llega tan lejos que extendemos esta protección aun a las personas que debido a ciertas circunstancias son incapaces de realizar su potencial en forma normal, como sería el caso de los minusválidos o las personas en estado de coma, por ejemplo.

En el caso de la política de la diferencia, también podríamos decir que se fundamenta en un potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura. Esta potencialidad debe respetarse en todos por igual. Pero, al menos en el contexto intercultural, surgió hace poco una exigencia más poderosa: la de acordar igual respeto a las culturas que de hecho han evolucionado. Las críticas a la dominación europea o de los blancos, en el sen-

[17] Véase Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Berlín: Gruyter, 1968: reproducido en la edición de la Academia de Berlín), p. 434.

tido de que no sólo suprimieron sino que no apreciaron a otras culturas, consideran estos juicios despectivos no sólo como erróneos fácticamente sino, de algún modo, moralmente incorrectos. Cada vez que se cita la célebre frase de Saul Bellow: "Cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces los leeremos",[18] esto se considera la declaración quintaesenciada de la arrogancia europea, no sólo porque se dice que Bellow es insensible *de facto* a los valores de la cultura zulú, sino también, a menudo, porque es evidente que con ello refleja el rechazo al principio de la igualdad humana. Desde el principio se excluye la posibilidad de que los zulúes, que tienen el mismo potencial para formar una cultura como cualesquiera otros, puedan, sin embargo, presentarnos una cultura que no sea menos valiosa que otras. La sola consideración de esta posibilidad equivale a negar la igualdad humana. Así, el error de Bellow no sería un error particular (posiblemente, de insensibilidad) de evaluación, sino el rechazo de un principio fundamental.

En la medida en que circula este reproche más enérgico, la exigencia de reconocimiento igualitario se extiende más allá del simple reconocimiento del igual valor potencial de todos los seres humanos y llega a incluir el valor igual de lo que en realidad han hecho con ese potencial. Esto, como veremos más adelante, crea un grave problema.

Así, estos dos modos de política que comparten el concepto básico de igualdad de respeto entran en con-

[18] No tengo ninguna idea de si esta declaración fue en realidad hecha en esta forma por Saul Bellow o por alguien más. La menciono porque refleja una actitud muy difundida que es, desde luego, por lo que la anécdota resultó verosímil, para empezar.

flicto. Para el uno, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual en todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo. Esto ya sería bastante malo si el molde en sí fuese neutral: si no fuera el molde de nadie en particular. Pero en general la queja va más allá, pues expone que ese conjunto de principios ciegos a la diferencia —supuestamente neutral— de la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica. Así, según resulta, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a asumir una forma que les es ajena. Por consiguiente, la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana —en la medida en que suprime las identidades—, sino que también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria.[19]

[19] Hoy escuchamos ambos tipos de reproche. En el contexto de algunas modalidades de feminismo y de multiculturalismo, esta afirmación es la más fuerte: que la cultura hegemónica discrimina; sin embargo, en la Unión Soviética, junto con un reproche similar que se lanza contra la gran cultura rusa hegemónica, podemos escuchar también la queja de que el comunismo marxista-leninista fue una imposición ajena sobre todos por igual, aun sobre la propia Rusia. Según esta idea, el molde comunista en realidad no fue de nadie. Solzhenitsyn ha hecho esta afirmación, pero también la repiten hoy los rusos de muy diversas convicciones, y tiene algo que ver con el extraordinario fenó-

Esta última invectiva es la más cruel y perturbadora de todas. El liberalismo de la dignidad igualitaria parece suponer que hay unos principios universales que son ciegos a la diferencia. Aun cuando acaso no los hayamos definido aún, el proyecto de su definición se mantiene en pie y resulta esencial.

Pueden plantearse y rechazarse diversas teorías —y en nuestra época se han propuesto bastantes—,[20] pero la suposición que comparten las distintas teorías es que una de ellas es la correcta.

La acusación que lanzan las formas más radicales de la política de la diferencia es que los propios liberalismos "ciegos" son el reflejo de las culturas particulares. Y lo que preocupa al pensamiento es la posibilidad de que esta tendencia no sea sólo una flaqueza contingente de la que adolecen todas las teorías hasta hoy propuestas, de que la idea misma de semejante liberalismo sea una especie de contradicción pragmática, un particularismo que se disfraza de universalidad.

Ahora intentaré la transición, suave y precavidamente, hacia el núcleo seminal de estas cuestiones; para ello habré de considerar algunas de las etapas más importantes que ha habido en el surgimiento de estos dos tipos de política en las sociedades occidentales. Empezaré, pues, por una ojeada a la política de la dignidad igualitaria.

meno de un imperio que se ha desmoronado mediante la casi secesión de su sociedad metropolitana.

[20] Véase John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres: Duckworth, 1977) y *A Matter of Principie* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), y Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Francfort: Suhrkamp, 1981).

III

La política de la dignidad igualitaria surgió en la civilización occidental de dos modelos, que podemos asociar a los nombres de dos portaestandartes: Rousseau y Kant. Esto no significa que todas las instancias de cada uno de estos modelos hayan recibido la influencia de dichos maestros (aunque podría decirse eso de la vertiente rousseauniana), sino que Rousseau y Kant se encuentran entre los primeros grandes exponentes de ambos modelos. La consideración de estos últimos nos permitirá ver hasta qué punto son culpables de la acusación de imponer una falsa homogeneidad.

Comenté anteriormente, al concluir la primera sección, que a mi juicio podemos considerar a Rousseau como uno de los iniciadores del discurso del reconocimiento. No digo esto porque él empleara ese término, sino porque fue él quien empezó a estructurar teóricamente la importancia del respeto igualitario y, en realidad, lo consideró indispensable para la libertad. Como es bien sabido, Rousseau tiende a oponer la condición de libertad en la igualdad a otra que se caracteriza por la jerarquía y la dependencia de los otros. En esta situación, alguien depende de los demás no sólo porque ellos ejercen el poder político, o porque los necesita para su supervivencia o el éxito de sus proyectos, sino ante todo porque anhela contar con su estimación. La persona que depende de otros es esclava de la "opinión".

Esta idea es una de las claves de la conexión que Rousseau supone entre la dependencia de los demás y la jerarquía. Lógicamente, estas dos cosas parecerían separables. ¿Por qué habría de ser imposible depender de los

otros en condiciones de igualdad? Pero parece que para Rousseau esto no puede ser, dado que asocia la dependencia de los otros con la necesidad de obtener de ellos una buena opinión, la que a su vez se interpreta en el marco del concepto tradicional del honor, es decir, como intrínsecamente vinculada a las *préférences*. La estima que buscamos en estas condiciones es intrínsecamente diferencial: es un bien posicional.

Debido a la posición crucial que el honor ocupa dentro de ella, la depravada condición de la humanidad se caracteriza por una paradójica combinación de propiedades, como, por ejemplo, que somos desiguales en poder y, sin embargo, *todos* dependemos de los demás: no sólo el esclavo del amo, sino también el amo del esclavo. Con frecuencia se aduce este argumento. La segunda frase de *El contrato social*, que viene a continuación del famoso primer párrafo acerca de que los hombres nacen libres y a pesar de ello se encuentran encadenados por doquier, dice: "Tel se croît le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux". ["Así se cree uno el amo de los otros, pero no deja de ser más esclavo que ellos."][21] Y en el *Emilio*, Rousseau nos dice que en esta condición de dependencia "maître et esclave se dépravent mutuellement" ["amo y esclavo se corrompen mutuamente"].[22] Si sólo fuera cuestión de fuerza bruta, podríamos creer que el amo es libre a expensas del esclavo, pero en el sistema del honor jerárquico la deferencia de las órdenes inferiores es esencial.

[21] *The Social Contract and Discourses*, trad. G. D. H. Cole (Nueva York: E. P. Dutton, 1950), pp. 3-4.

[22] *Emile* (París: Garnier, 1964), Libro II, p. 70.

La voz de Rousseau tiene a menudo resonancias de los estoicos, quienes sin duda influyeron en él. Como ellos, identifica el orgullo *(amour propre)* como una de las grandes fuentes del mal, pero no se detiene donde lo hicieron los estoicos. Rousseau prolonga el discurso sobre el orgullo, tanto estoico como cristiano, para recomendarnos la superación completa de nuestra preocupación por la buena opinión de los demás. Nos pide que abandonemos esta dimensión de la vida humana en que las reputaciones se buscan, se obtienen y se deshacen.

No debe preocuparnos el modo de nuestra aparición en el espacio público. A veces parece que Rousseau estuviese avalando este renglón. En particular, forma parte de su propia autodramatización el que pudiera mantener su integridad ante la hostilidad inmerecida y la calumnia del mundo. Pero cuando analizamos su descripción de la sociedad potencialmente buena, resulta evidente que la estima aún desempeña un papel en ella, que la gente vive en gran medida expuesta a la mirada pública. En una república que funciona, los ciudadanos se preocupan mucho por lo que piensan los demás. En un pasaje de *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau describe cómo los antiguos legisladores tenían el cuidado de ganarse a los ciudadanos para la patria. Uno de los medios empleados para lograr este propósito eran los juegos públicos. Rousseau habla de los premios con que

> [...] aux acclamation de toute la Grèce, on couronnoit les vainqueurs dans leurs jeux qui, les embrasant continuellement d'émulation et de gloire, portèrent leur courage et leurs vertus à ce degré d'énergie dont rien aujourd'hui ne

nous donne l'idée, et qu'il n'appartient pas même aux modernes de croire.[23]

[... ante las aclamaciones de toda Grecia, coronaban a los vencedores en sus juegos que, inflamándolos continuamente de emulación y de gloria, llevaron su valor y sus virtudes a un grado de energía del que nada de lo que hoy existe puede darnos una idea, y que ni siquiera podemos creer los hombres modernos.]

Ahí, eran muy importantes la gloria y el reconocimiento público. Además, el efecto que tenía esta importancia resultaba sumamente benéfico. ¿Por qué es así, si el honor moderno es una fuerza negativa?

La respuesta parece ser la igualdad o, más exactamente, la equilibrada reciprocidad que constituye su base. Podríamos decir (aun cuando Rousseau no lo diga) que en este contexto republicano ideal cada quien dependía de todos los demás, pero con la misma igualdad. Rousseau afirma que el rasgo clave de estos eventos, juegos, fiestas y recitales, que hizo de ellos las fuentes del patriotismo y de la virtud, fue la ausencia total de diferenciación o de distinción entre las diversas clases de ciudadanos. Esos eventos se celebraban al aire libre, y en ellos participaba todo mundo. El pueblo constituía, a la vez, los espectadores y el espectáculo. El contraste que Rousseau establece en este caso es con los servicios religiosos modernos en iglesias cerradas, y sobre todo con

[23] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 345; *Considerations on the Government of Poland*, trad. Wilmoore Kendall (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972), p. 8.

el teatro moderno en salas cerradas, en las cuales para ingresar hay que pagar, y que se integra por una clase especial de profesionales que hacen representaciones para los demás.

Este tema ocupa un lugar central en la *Carta a D'Alembert*, en la cual Rousseau contrasta el teatro moderno con los festivales públicos de una república auténtica. Estos últimos se celebran al aire libre, y aquí pone en claro que la identidad del espectador con el actor es la clave de estas virtuosas asambleas.

> Mais quels seront les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où régne l'affluence, le bien-être y régne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faîtes mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faîtes que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.[24]

> [Pero ¿cuáles serán los propósitos de esos espectáculos? ¿Qué mostrarán? Nada, si se quiere. Con la libertad, por doquier reina la riqueza, reina también el bienestar. Plantad en medio de una plaza una vara rematada de flores, reunid al pueblo y tendréis una fiesta. Haced algo aún mejor: haced que los espectadores sean el espectáculo, hacedlos actores, haced que cada quien se consagre y se vea en los demás, para que todos estén más unidos.]

[24] *Lettre* à *D'Alembert*, p. 225; *Letter to M. D'Alembert on the Theatre*, en Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts*, trad. Allan Bloom (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968), p. 126.

El argumento subyacente y no establecido por Rousseau parece ser éste: una reciprocidad perfectamente equilibrada libera del veneno a nuestra dependencia de la opinión y la hace compatible con la libertad. La reciprocidad completa, junto con la unidad de propósito que ella posibilita, garantiza que no me despoje de mí mismo al seguir la opinión. Sigo "obedeciéndome a mí mismo" como miembro de este proyecto común o "voluntad general". La preocupación por la estima ajena en este contexto es compatible con la libertad y la unidad social, porque la sociedad es aquello donde todos los virtuosos serán estimados por igual y por las mismas (correctas) razones. Por contraste, en el sistema de honor jerárquico todos estamos en competencia: la gloria de uno ha de ser la vergüenza (o al menos la oscuridad) de otro. Nuestra unidad de propósito está quebrantada y, en este contexto, tratar de ganar el favor de otro —quien por hipótesis tiene metas distintas de las mías— tiene que resultar enajenante. Paradójicamente, la mala dependencia de los demás va a la par con la separación y el aislamiento;[25] la buena, a la que Rousseau no llama dependencia de los demás en absoluto, incluye la unidad de un proyecto común y hasta de un "yo común".[26]

[25] Poco después en el pasaje que he citado de las *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau describe las reuniones en nuestra depravada sociedad moderna como "des cohues licencieuses", a las que la gente va "pour s'y faire des liaisons secretes, pour y chercher les plaisirs qui séparent, isolent le plus les hommes, et qui *relâchent* le plus le coeurs". *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 346.

[26] *Du contrat social*, p. 244. En este terreno me han beneficiado mis discusiones con Natalie Oman. Véase su obra "Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau" (documento de investigación para la maestría, McGill University, julio de 1991).

De este modo, Rousseau se encuentra en el origen de un nuevo discurso acerca del honor y la dignidad. A los dos modos tradicionales de pensar en el honor y el orgullo añade un tercero, que es totalmente distinto. Había un discurso que denunciaba al orgullo, como he dicho antes, y que nos pedía apartarnos de toda esta dimensión de la vida humana y no preocuparnos para nada de la estimación. Y había una ética del honor, abiertamente no universalista y desigualitaria, que consideraba que la preocupación por el honor constituía la primera característica del hombre honorable: quien no se preocupaba por su reputación ni estaba dispuesto a defenderla tenía que ser un cobarde y, por tanto, un hombre despreciable.

Rousseau adopta el lenguaje de la denuncia del primer discurso, pero no termina pidiéndonos que renunciemos a toda preocupación por la estima. Por lo contrario, en su caracterización del modelo republicano la preocupación por la estima ocupa un lugar central. Lo malo que hay en el orgullo o el honor es el afán de preferencias y, por tanto, la división, y, en consecuencia, una auténtica dependencia de los demás, y por ello, la reducción al silencio de la voz de la naturaleza con su secuela de corrupción, pérdida de los límites y afeminamiento. El remedio no consiste en rechazar la importancia de la estima, sino en entrar en un sistema totalmente distinto que se caracterice por la igualdad, la reciprocidad y la unidad de propósito. Esta última hace posible la igualdad de la estima, pero el hecho de que la estima sea, en principio, igual en este sistema, es lo que resulta esencial a esa misma unidad de propósito. Bajo la égida de la voluntad general, todos los ciudadanos virtuosos serán honrados por igual. Ha nacido la época de la dignidad.

Esta nueva crítica del orgullo, que lejos de conducir a la mortificación solitaria más bien desemboca en la política de la dignidad igualitaria, es la que Hegel adoptó e hizo célebre en su dialéctica del amo y el esclavo. Al combatir el viejo discurso contra los males del orgullo, Hegel considera fundamental el hecho de que sólo podemos florecer en la medida en que se nos reconoce. Toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia, y esto no es señal de una falta de virtud. Pero el concepto ordinario del honor jerárquico adolece de una falla decisiva: no puede satisfacer la necesidad que impulsa a las personas a buscar el reconocimiento por encima de todo. Quienes no logran triunfar en la carrera por el honor se quedan sin reconocimiento. Pero aun los que ganan quedan frustrados de modo más sutil, porque obtienen el reconocimiento de los perdedores, y tal reconocimiento, por hipótesis, no es realmente valioso, pues los perdedores no son sujetos libres que puedan sostenerse a sí mismos y estén al mismo nivel de los vencedores. La lucha por el reconocimiento sólo puede encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales. Hegel sigue a Rousseau cuando localiza este régimen en una sociedad informada con un propósito común, en que "el 'yo' es 'nosotros' y 'nosotros' el 'yo'".[27]

Pero si consideramos que Rousseau inauguró la nueva política de la dignidad igualitaria, podemos argüir que su solución tiene una falla grave. De acuerdo con la pregunta planteada al principio de esta sección, la igualdad de la estimación requiere una densa unidad de propósito

[27] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 110.

que parece incompatible con cualquier diferenciación. Según Rousseau, la clave para un Estado libre parece ser la rigurosa exclusión de toda diferenciación de roles. El principio de Rousseau parece ser que para cualquier relación R con dos lugares y que incluya poder, la condición de una sociedad libre es que los dos términos unidos por la relación sean idénticos: xRy es compatible con una sociedad libre sólo cuando $x = y$. Esto es verdad cuando la relación incluye a las x que se presentan a sí mismas en el espacio público a las y y, desde luego, es verdadero hasta la celebridad cuando la relación "ejerce la soberanía". En el Estado del contrato social el pueblo debe ser, a la vez, soberano y súbdito.

En Rousseau, tres cosas parecen inseparables: libertad (no dominación), ausencia de roles diferenciados, y un propósito común muy compacto. Todos debemos depender de la voluntad general para que no surjan formas bilaterales de dependencia.[28] Ésta ha sido la fórmula para las formas más terribles de tiranía homogeneizante, comenzando con los jacobinos para terminar con los regímenes totalitarios de nuestro siglo. Pero incluso si hacemos a un lado el tercer elemento de la tríada, alinear la libertad igualitaria con la ausencia de diferenciación no ha dejado de ser un tentador modo de pensar. Y dondequiera que reina, sea en las modalidades del pensamiento feminista o en la política liberal, el margen que deja para reconocer la diferencia resulta sumamente estrecho.

[28] Al justificar su lema célebre (o tristemente célebre) acerca de la persona obligada a obedecer la ley "obligada a ser libre", prosigue Rousseau: "car telle est la condition qui donnant chaque citoyen a la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle...". *Du contrat social* p. 246.

IV

Bien podemos convenir todos con el análisis anterior y desear apartarnos un poco del modelo rousseauniano de la dignidad del ciudadano. Y sin embargo, es posible que aún deseemos saber si la política de la dignidad igualitaria, que se basa en el reconocimiento de las capacidades universales, tiene que ser en verdad homogeneizadora. ¿Puede decirse esto de aquellos modelos —que yo he inscrito antes, tal vez arbitrariamente, bajo el rubro de Kant— que separan la libertad igualitaria de los otros dos elementos de la tríada rousseauniana? Estos modelos no sólo son ajenos a la voluntad general, sino que se apartan de toda cuestión relativa a la diferenciación de los roles: simplemente consideran la igualdad de los derechos otorgados a los ciudadanos. Y sin embargo, esta forma de liberalismo ha sido atacada por los partidarios radicales de la política de la diferencia, quienes dicen que, en cierto modo, es incapaz de reconocer la distinción como es debido. ¿Tienen razón estos críticos?

El hecho es que hay formas de este liberalismo de los derechos igualitarios que, en la mente de sus propios partidarios, sólo pueden otorgar un reconocimiento muy limitado a las distintas identidades culturales. La idea de que cualquiera de los conjuntos habituales de derechos puede aplicarse en un contexto cultural de manera diferente que en otro, que sea posible que su aplicación haya de tomar en cuenta las diferentes metas colectivas, se considera del todo inaceptable. Así, lo que está en juego es saber si esta opinión restrictiva de los derechos igualitarios es la única interpretación posible. Si es así, entonces diríase que la acusación de homogeneización está

bien fundada. Pero tal vez no lo esté. Yo creo que no lo está, y tal vez el mejor modo de dirimir la cuestión sea verla en el contexto del caso canadiense, donde ha desempeñado su papel en el inminente desmembramiento del país. De hecho, son dos concepciones del liberalismo de los derechos las que se han enfrentado, si bien en forma confusa, a través de los largos e inconclusos debates constitucionales de los años recientes.

La cuestión surgió en primer plano por la adopción, en 1982, de la Carta Canadiense de Derechos, que en este respecto alineó nuestro sistema político con el de los Estados Unidos al tener una cédula de derechos que ofrece una base para la revisión judicial de la legislación en todos los niveles de gobierno. Hubo que plantear la pregunta sobre cómo relacionar este programa con las exigencias de diferenciación formuladas por los francocanadienses —en particular, por los quebequenses, por una parte, y los pueblos aborígenes por la otra—. Lo que aquí estaba en juego era el deseo de supervivencia de estos pueblos y su consiguiente exigencia de ciertas formas de autonomía en su autogobierno, así como la capacidad de adoptar cierto tipo de legislación que consideraban necesario para la supervivencia.

Por ejemplo, en Quebec se aprobó cierto número de leyes en el campo del idioma. Una de ellas regulaba quién puede enviar a sus hijos a escuelas de lengua inglesa (no los francófonos ni los inmigrantes); otra exigía que las empresas con más de 50 empleados se administraran en francés; una tercera proscribió la firma en documentos comerciales en cualquier idioma que no fuera el francés. En otras palabras, los quebequenses se encontraron ante restricciones impuestas por su gobierno en nombre de

un objetivo colectivo, la supervivencia, que en otras comunidades canadienses fácilmente podían ser desautorizadas por virtud de la Carta.[29] Ésta era la pregunta fundamental: ¿era aceptable o no esta variación?

Finalmente, la cuestión se planteó a raíz de la proposición de una enmienda constitucional que, por el sitio de la conferencia en que se redactó, recibió el nombre de Lago Meech. La enmienda Meech proponía reconocer a Quebec como "sociedad distinta", y deseaba que este reconocimiento fuese una de las bases de la interpretación judicial del resto de la constitución, incluyendo la Carta. Esto parecía abrir una posibilidad de variación en su interpretación en diferentes partes del país. Para muchos, tal variación era fundamentalmente inaceptable. Habrá que examinar por qué nos llevará al meollo de la cuestión de cómo el liberalismo de los derechos se relaciona con la diversidad.

La Carta Canadiense sigue la corriente de la segunda mitad del siglo XX, y ofrece una base para la revisión ju-

[29] El Tribunal Supremo del Canadá sí aceptó una de estas estipulaciones, la que prohibía hacer firmas en documentos en otro idioma que no fuera el francés. Pero, a su juicio, los jueces convinieron en que habría sido perfectamente razonable exigir que todas las firmas fueran en francés, aunque podían acompañarse por otro idioma. En otras palabras, en su opinión, era permisible para Quebec proscribir los letreros ingleses monolingües. La necesidad de proteger y promover la lengua francesa en el contexto de Quebec lo habría justificado. Puede suponerse que esto habría significado que las restricciones legislativas al lenguaje de los signos en otra provincia bien podía quedar prohibido por alguna otra razón.

Incidentalmente, esta provisión sobre las firmas aún está en vigor en Quebec, a causa de una cláusula de la Carta según la cual en ciertos casos se permite que las legislaturas pasen por encima de los fallos de las cortes durante un periodo limitado.

dicial en dos esferas básicas: en primer lugar, define un conjunto de derechos individuales que son muy similares a los que se encuentran protegidos en otras cartas y declaraciones de derechos en las democracias occidentales, por ejemplo en los Estados Unidos y en Europa; en segundo lugar, garantiza un trato igualitario a los ciudadanos en varios aspectos, o, dicho de otra manera, brinda protección contra el trato discriminatorio que se apoya en una serie de causas improcedentes, como la raza o el sexo. Hay muchas más cosas en nuestra Carta, incluyendo provisiones para los derechos lingüísticos y los derechos de los aborígenes que podrían interpretarse en el sentido de que otorgan facultades a las colectividades, pero los temas que he escogido son los que predominan en la conciencia pública.

No se trata de una casualidad. Estos dos tipos de provisiones son hoy perfectamente comunes en las declaraciones de derechos ya establecidas que constituyen la base de la revisión judicial. En ese sentido, el mundo occidental (y tal vez todo el mundo) sigue el precedente de los Estados Unidos. Los estadunidenses fueron los primeros en escribir y consagrar una declaración de derechos, lo que hicieron durante la ratificación de su constitución y como requisito para su aplicación final. Podríamos argüir que no tenían del todo claro el expediente de la revisión judicial como un método para asegurar esos derechos, pero esto muy pronto llegó a constituir la práctica. Las primeras enmiendas protegían a los particulares, y a veces a los gobiernos de los estados[30] contra la intro-

[30] Por ejemplo la Primera Enmienda, que prohibió al Congreso establecer alguna religión, no pretendió originalmente separar la Iglesia

misión del nuevo gobierno federal. Después de la Guerra Civil, durante el periodo de la triunfante reconstrucción y en particular con la XIV Enmienda, que exigía "igual protección" para todos los ciudadanos de acuerdo con las leyes, el tema de la no discriminación pasó a ocupar un lugar central en la revisión judicial. Pero hoy este tema está a la par con la más antigua norma de la defensa de los derechos individuales, y en la conciencia pública tal vez ocupe el primer lugar.

Para muchas personas del "Canadá inglés", el hecho de que una sociedad política adopte ciertas metas colectivas constituye una amenaza en contra de estas provisiones básicas de nuestra Carta, o en realidad contra cualquier declaración de derechos aceptable. En primer lugar, las metas colectivas pueden imponer a los individuos restricciones que podrían violar sus derechos. Para muchos canadienses no francófonos, dentro y fuera de Quebec, este temido resultado ya se había materializado con la legislación lingüística de Quebec. Por ejemplo, la legislación quebequense prescribe, como ya se dijo, el tipo de escuela al que los padres pueden enviar a sus hijos. Y, para citar el ejemplo más célebre, prohíbe cierto tipo de firmas en los documentos. Esta última estipulación fue derogada por el Tribunal Supremo como contraria a la Declaración de Derechos de Quebec, así como

del Estado como tales. Esta enmienda se aprobó en una época en que muchos estados tenían iglesias establecidas, y claramente pretendió impedir que el nuevo gobierno federal interviniera o rechazara las disposiciones locales. Sólo después, tras la Cuarta Enmienda, siguiendo a la llamada doctrina de la incorporación, se sostuvo que estas restricciones al gobierno local se habían extendido a todos los gobiernos, a cualquier nivel.

de la Carta, y sólo volvió a entrar en vigor por la invocación de una cláusula de la Carta que permite que las legislaturas pasen por alto en ciertos casos las decisiones de los tribunales relativas a la Carta durante un periodo limitado (la llamada cláusula de "no obstante").

Pero, en segundo lugar, aun si no fuese posible pasar por alto los derechos individuales, la adopción de una meta colectiva en nombre de un grupo nacional es algo que puede considerarse como discriminatorio de suyo. En el mundo moderno siempre ocurrirá que no todos los que viven como ciudadanos bajo cierta jurisdicción pertenezcan al grupo nacional así favorecido. Podría pensarse que esto, en sí mismo, provoca la discriminación. Pero, más allá, la búsqueda del fin colectivo probablemente incluirá tratar de manera distinta a los de "dentro" y a los de "fuera". Así, las estipulaciones escolares de la Ley 101 prohíben —en términos generales— a los francófonos y a los inmigrantes enviar a sus hijos a las escuelas de lengua inglesa, pero se lo permiten a los canadienses anglófonos.

Esta idea de que la Carta choca con la política básica de Quebec fue uno de los motivos de la oposición que surgió en el resto de Canadá al acuerdo del Lago Meech. La causa de esta preocupación fue la cláusula de la "sociedad distinta", y la común demanda de enmienda fue que la Carta recibiese "protección" contra esta cláusula, o tomara precedencia sobre ella. No hay duda que en esta oposición intervino cierta dosis del anticuado prejuicio antiquebequense, pero en ello también estaba en juego una seria cuestión filosófica que tenemos que explicar aquí.

Quienes adoptan la opinión de que los derechos in-

dividuales siempre deben ocupar el primer lugar y, junto con las provisiones no discriminatorias, deben tener preferencia sobre las metas colectivas, a menudo hablan desde la perspectiva liberal que se ha difundido cada vez más por todo el mundo angloamericano. Su fuente, desde luego, son los Estados Unidos, y también fue elaborada y defendida por algunas de las mejores cabezas filosóficas y jurídicas de esa sociedad, incluyendo a John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman y otros.[31] Existen varias formulaciones de la idea principal, pero tal vez la que trata con mayor claridad el punto que aquí nos interesa sea la que Dworkin expone en su breve escrito intitulado "Liberalismo".[32]

Dworkin establece una distinción entre dos tipos de compromiso moral. Todos tenemos opiniones sobre los fines de la vida, sobre lo que constituye una vida buena, por lo que nosotros y los demás debemos esforzarnos. Pero también reconocemos el compromiso de tratarnos recíprocamente en forma equitativa e igualitaria, cualquiera que sea el modo en que concibamos nuestros fines. A este último tipo de compromiso podemos llamarlo "procesal", mientras el compromiso con los fines de la vida es "sustantivo". Dworkin afirma que una sociedad liberal es aquella que, como sociedad, no adopta ninguna opinión sustantiva particular acerca de los fines de la

[31] Rawls, *A Theory of Justice* y "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985): 223-251; Dworkin, *Taking Rights Seriously* y "Liberalism" en *Public and Private Morality*, Stuart Hampshire, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

[32] Dworkin, "Liberalism".

vida. Antes bien, la sociedad se une en torno a un poderoso compromiso procesal de tratar a las personas con igual respeto. La razón de que la entidad política como tal no pueda abrazar ninguna opinión sustantiva, por ejemplo, que no pueda reconocer que uno de los objetivos de la legislación deba consistir en hacer virtuoso al pueblo en uno u otro sentido, es que esto implicaría una violación de su norma procesal; pues dada la diversidad de las sociedades modernas, infaliblemente ocurriría que algunas personas se comprometerían con la concepción favorecida de virtud, en tanto que otras no lo harían así. Las primeras podrían estar en mayoría; en realidad es muy probable que lo estuvieran, pues de otra manera no sería verosímil que una sociedad democrática adoptara su opinión. No obstante, esta idea no sería la de todos, y al adherirse a esta visión sustantiva la sociedad no estaría tratando a la minoría disidente con igual respeto. En realidad, estaría diciéndole: "vuestra opinión no es tan válida, a los ojos de esta entidad, como la de vuestros más numerosos compatriotas".

Hay suposiciones filosóficas muy profundas que subyacen en esta opinión del liberalismo arraigado en el pensamiento de Immanuel Kant. Entre ellas, destaca el de que esta opinión considera que la dignidad humana consiste en gran medida en la autonomía, es decir, en la capacidad de cada persona para determinar por sí misma su idea de la vida buena. La dignidad está menos asociada con cierta concepción particular de la vida buena (como que el que alguien se apartara de ella rebajaría su propia dignidad) que con la capacidad de considerar y adoptar para uno mismo alguna opinión u otra. Dejamos de respetar esta capacidad por igual en todos los

sujetos, se afirma, si elevamos oficialmente el resultado de las deliberaciones de algunos por encima del de otros. Una sociedad liberal debe permanecer neutral ante la vida buena, y limitarse a asegurar que, véanse como se vean las cosas, los ciudadanos se traten sin distinciones y el Estado los trate a todos por igual.

La gran aceptación de que ha gozado esta idea del agente humano básicamente como sujeto de elección autodeterminante o autoexpresiva ayuda a explicar por qué es tan poderoso este modelo de liberalismo. Pero también debemos considerar que lo han invocado con gran vigor e inteligencia los pensadores liberales de los Estados Unidos, y que lo han hecho precisamente en el marco de las doctrinas constitucionales de la revisión judicial.[33] Por ello no es de sorprender que la idea se haya difundido mucho más allá de aquellos que suscribirían la filosofía kantiana específica de que en una sociedad liberal no puede encontrar acomodo un concepto del bien públicamente adoptado. Éste es el concepto, como lo ha observado Michael Sandel, de la "república procesual", que tiene una base muy firme en el programa político de los Estados Unidos y que ha ayudado a hacer creciente hincapié en la revisión judicial sobre la base de los textos constitucionales a expensas del proceso político ordinario de formar mayorías con miras a la acción legislativa.[34]

Pero una sociedad con metas colectivas como la quebequense viola este modelo. Para el gobierno de Quebec,

[33] Véanse, por ejemplo, los argumentos planteados por Lawrence Tribe en su obra *Abortion: The Clash of Absolutes* (Nueva York: Norton, 1990).

[34] Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory* 12 (1984): 81-96.

es axiomático que la supervivencia y el florecimiento de la cultura francesa en esta provincia constituye un bien. La sociedad política no es neutral entre quienes aprecian el permanecer fieles a la cultura de nuestros antepasados y quienes desearían separarse de ella en nombre de algún objetivo individual de autodesarrollo. Podría argüirse que después de todo es posible alcanzar una meta como la *supervivencia* para una sociedad liberal procesalista. Podríamos considerar, por ejemplo, la lengua francesa como una riqueza colectiva de la que las personas querrían valerse y actuar para su conservación, como lo hacemos por el aire limpio y los espacios verdes. Pero esto no puede agotar todo el impulso de una política destinada a la supervivencia cultural. No sólo se trata de que la lengua francesa esté al alcance de quienes la preferirían. Esto puede verse como el objetivo de algunas de las medidas del bilingüismo federal de los últimos 20 años, pero también implica asegurarse de que hay aquí, en el futuro, un grupo de personas que querrán aprovechar la oportunidad de hablar la lengua francesa. Las medidas políticas tendientes a la supervivencia tratan activamente de *crear* miembros de la comunidad, por ejemplo, al asegurar que las generaciones futuras continúen identificándose como francoparlantes. No podemos considerar que esas políticas estén dando facilidades a las personas que hoy existen.

Por consiguiente, los quebequenses y quienes atribuyen similar importancia a este tipo de meta tienden a optar por un modelo muy distinto de una sociedad liberal. En su opinión, una sociedad puede organizarse en torno de una definición de la vida buena sin que esto se considere como una actitud despectiva hacia quienes no

comparten, en lo personal, esta definición. Donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser asunto de la política pública. Y de acuerdo con esta concepción, una sociedad liberal se distingue como tal por el modo en que trata a las minorías, incluyendo a aquellas que no comparten la definición pública de lo bueno y, ante todo, por los derechos que asigna a todos sus miembros. Pero ahora se conciben los derechos en cuestión como fundamentales y decisivos, dado que fueron reconocidos como tales desde el principio mismo de la tradición liberal: el derecho a la vida, a la libertad, al proceso legal, a la libre expresión, a la libre práctica de la religión, etc. Al seguir este modelo se pasa por alto, peligrosamente, una barrera esencial al hablar de los derechos fundamentales, cuando se trata de cosas como la firma de documentos en el lenguaje que uno prefiera. Hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser infringidas y por tanto deben encontrarse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios y las inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar, o restringir por razones de política pública —aun cuando necesitaríamos una buena razón para hacerlo—, por la otra.

Según esta opinión, una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal cuando también sea capaz de respetar la diversidad, en especial al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales. Sin duda habrá tensiones y dificultades en la búsqueda simultánea de esos objetivos, pero tal búsqueda no es imposible, y los problemas no son, en principio, mayores que aquellos con los que tropieza cualquier

sociedad liberal que tenga que combinar, por ejemplo, libertad e igualdad, o prosperidad y justicia.

He aquí dos perspectivas incompatibles de la sociedad liberal. Una de las grandes causas de nuestra actual discordia es que ambas concepciones se han enfrentado de manera abierta en el último decenio. La resistencia a la "sociedad distinta" que exige dar precedencia a la Carta se originó, en parte, en una visión cada vez más procesal del Canadá inglés. Desde este punto de vista, atribuir al gobierno la meta de promover la "sociedad distinta" de Quebec equivale a reconocer una meta colectiva, y este paso se tuvo que neutralizar subordinándolo a la Carta existente. Desde la perspectiva quebequense, este intento por imponer un modelo procesal de liberalismo no sólo privaría a la cláusula de la "sociedad distinta" de una parte de su fuerza como regla de interpretación, sino que constituiría un rechazo del modelo de liberalismo sobre el cual se fundó esta sociedad. Cada sociedad percibió falsamente a la otra durante el debate de Lago Meech. Pero *aquí* ambas se percibieron mutuamente con precisión... y no les gustó lo que vieron. El resto de Canadá atestiguó que la cláusula de la "sociedad distinta" legitimaba las metas colectivas. Y Quebec vio que el paso destinado a dar precedencia a la Carta imponía una forma de sociedad liberal que le era ajena, y a la cual Quebec jamás podría acomodarse sin sacrificar su identidad.[35]

He profundizado en este caso porque al parecer ilustra las cuestiones fundamentales. Hay una forma de la política del respeto igualitario, consagrada en el libera-

[35] Véase Guy Laforest, "L'esprit de 1982", en *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, Louis Balthasar, Guy Laforest y Vincent Lemieux, eds. (Quebec: Septentrion, 1991).

lismo de los derechos, que no tolera la diferencia, porque *a)* insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y *b)* desconfía de las metas colectivas. Desde luego, esto no significa que esta modalidad del liberalismo trate de abolir las diferencias culturales. Tal acusación sería absurda. Pero he afirmado que es intolerante con la diferencia porque en ella no tiene cabida aquello a lo que aspiran los miembros de las distintas sociedades, que es la supervivencia. Ésta es *b)* una meta colectiva, que *a)* casi inevitablemente exige modificar los tipos de leyes que nos parecen permisibles de un contexto cultural a otro, como claramente lo muestra el caso quebequense.

Creo que esta forma de liberalismo es culpable de las acusaciones que le dirigen los partidarios de la política de la diferencia. Sin embargo, por fortuna existen otros modelos de sociedad liberal que adoptan una línea diferente ante *a)* y *b)*. Estas formas exigen la defensa invariable de *ciertos* derechos, desde luego. No se trata de que las diferencias culturales determinen la aplicación, por ejemplo, del *habeas corpus*. Pero sí distinguen estos derechos fundamentales de la vasta gama de inmunidades y presuposiciones del trato uniforme que han brotado en las culturas modernas de revisión judicial. Estas modalidades del liberalismo están dispuestas a sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme contra la importancia de la supervivencia cultural, y optan a veces en favor de esta última. Así, a la postre, no constituyen modelos procesales de liberalismo, pero se fundamentan en buena medida en los juicios acerca de lo que es una vida buena: juicios en que ocupa un lugar importante la integridad de las culturas.

Aunque no puedo defenderlo aquí, sin duda yo aprobaría este tipo de modelo. Sin embargo, indiscutiblemente, más y más sociedades de hoy resultan ser multiculturales en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir. Y las rigideces del liberalismo procesal pronto podrían resultar impracticables en el mundo del mañana.

V

Vemos así que la política del respeto igualitario, al menos en esta variante más tolerante, puede quedar libre de la acusación de homogeneizar la diferencia. Pero hay otra manera de formular la acusación, que es más difícil de rechazar, y, sin embargo, en esta forma tal vez no debiera ser rechazada, o al menos eso es lo que deseo argüir.

La acusación a la que me refiero es provocada por la afirmación, que a veces se hace en nombre de un liberalismo "ciego a la diferencia", de que esta política puede ofrecer un terreno neutral en que podrían unirse y coexistir personas de todas las culturas. Según esta idea, es necesario hacer cierto número de distinciones —entre lo que es público y lo que es privado, o entre la política y la religión, por ejemplo—, y sólo entonces podremos relegar las diferencias contenciosas a una esfera que no intervenga en la política.

Sin embargo, una controversia como la que surgió por los *Versos satánicos* de Salman Rushdie muestra cuán errónea es esta opinión. Según la corriente principal del islam, no puede hablarse siquiera de separar la política y la religión en la forma como hemos llegado a

esperar que acontezca en la sociedad liberal de Occidente. El liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros. Además, como bien lo saben muchos musulmanes, el liberalismo occidental no es tanto una expresión de la visión secular y posreligiosa que se popularizó entre los *intelectuales* liberales, cuanto un retoño más orgánico del cristianismo, al menos como se le contempla desde la distinta posición del islam. La división de la Iglesia y del Estado se remonta a los primeros días de la civilización cristiana; aun cuando las primeras formas de esta separación fueron muy diferentes de las nuestras, sentaron las bases para los avances modernos. El propio término *secular* fue originalmente parte del vocabulario cristiano.[36]

Todo esto equivale a decir que el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. El liberalismo es también un credo combatiente. La variable tolerante que apruebo, así como sus formas más rígidas, tienen que establecer un límite. Habrá variaciones cuando se trate de aplicar la cédula de derechos, mas no cuando se trate de la incitación al asesinato. Esto, no obstante, no debe parecer una contradicción, dado que las distinciones sustantivas de esta clase son inevitables en política, y al menos el liberalismo no procesal que describí está plenamente dispuesto a aceptarlo.

[36] Este punto está bien planteado en Larry Siedentop, "Liberalism: The Christian Connection", *Times Literary Supplement*, 24-30, marzo de 1989, p. 308. También yo he analizado estas cuestiones en "The Rushdie Controversy", en *Public Culture* 2, núm. 1 (otoño de 1989): 118-122.

Sin embargo, la controversia es perturbadora, y lo es por la razón que antes mencioné: que todas las sociedades se tornan cada vez más multiculturales y a la vez se vuelven más porosas. En realidad, estos dos hechos van unidos: su porosidad significa que están más abiertas a la migración multinacional y que un número cada vez mayor de sus miembros lleva la vida de la diáspora, cuyo centro está en otra parte. En estas circunstancias, no es fácil responder simplemente: "Así es como hacemos aquí las cosas". Esta respuesta puede darse en casos como el de la controversia de Rushdie, donde "como hacemos las cosas" incluye cuestiones como el derecho a la vida y a la libertad de expresión. La dificultad surge del hecho de que hay una cantidad considerable de personas que son ciudadanos y que también pertenecen a la cultura que pone en entredicho nuestras fronteras filosóficas. El desafío consiste en enfrentarse a su sentido de marginación sin comprometer nuestros principios políticos fundamentales.

Esto nos lleva a la cuestión del multiculturalismo tal como hoy se le debate, que tiene mucho que ver con la imposición de algunas culturas sobre otras, y con la supuesta superioridad que posibilita esta imposición. Se cree que, a este respecto, las sociedades liberales de Occidente tienen una gran carga de culpabilidad debido en parte a su pasado colonial y en parte a la marginación de los sectores de su población que proceden de otras culturas. Y en este contexto, la respuesta "así es como hacemos aquí las cosas" puede parecer burda y brutal. Aunque, según la naturaleza de las cosas, llegar aquí a un acuerdo es casi imposible —o prohibimos el asesinato o lo permitimos—, la actitud que da a entender la réplica

parece de desprecio. A menudo, en realidad, esta suposición es correcta. Y así volvemos a la cuestión del reconocimiento.

El reconocimiento del valor igualitario no era lo que se cuestionaba —al menos en el sentido fuerte— en la sección anterior. Se trataba de saber si la supervivencia cultural sería reconocida como meta legítima, si los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social. La exigencia radicaba en permitir que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de unos límites razonables. Pero la otra exigencia que tratamos aquí es que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir sino que reconozcamos su *valor*.

¿Qué sentido podemos dar a esta exigencia? En cierto modo ha estado en vigor, sin ser plenamente formulada, durante algún tiempo. La política del nacionalismo fue objeto de considerable impulso durante más de un siglo, lo que en parte puede atribuirse al sentido, compartido por muchos, de ser despreciados o respetados por quienes les rodean. Si las sociedades multinacionales pueden descomponerse, ello se debe en buena medida a la falta de reconocimiento (percibida) del valor igual de un grupo por otro. Creo que éste es en la actualidad el caso de Canadá, aunque mi diagnóstico ciertamente será refutado por algunos. En el escenario internacional, la enorme sensibilidad de algunas sociedades supuestamente cerradas a la opinión mundial —como se mostró en la reacción que suscitaron los hallazgos, por ejemplo, de Amnistía Internacional, o en los intentos de la UNESCO por formar un nuevo orden informativo mundial— cons-

tituye una prueba de la importancia del reconocimiento interno.

Pero todo esto aún es *an sich* [en sí], y no *für sich* [para sí], según la terminología hegeliana. A menudo los propios protagonistas son los primeros en negar que dichas consideraciones los impulsen, y aducen que sus motivos radican en otros factores, como la desigualdad, la explotación y la injusticia. Por ejemplo, muy pocos independentistas quebequenses aceptarían que la falta de reconocimiento por parte del Canadá inglés es lo que principalmente les está arrebatando la victoria.

Por consiguiente, lo nuevo es que la demanda de reconocimiento hoy es explícita. Y se ha hecho explícita en la forma que indiqué antes, debido a la difusión de la idea de que somos formados por el reconocimiento. Podemos decir que, gracias a esta idea, el falso reconocimiento ha alcanzado el grado de un daño que se puede enumerar fríamente entre otros que se mencionaron en el párrafo anterior.

Uno de los autores más importantes en esta transición fue sin duda el hoy difunto Frantz Fanon, cuyo influyente libro *Les Damnés de la Terre*[37] sostiene que la principal arma de los colonizadores es la imposición de su imagen de los colonizados sobre el pueblo subyugado. Este último, para liberarse, ha de purgarse ante todo de esta autoimagen despectiva. Fanon recomendaba la violencia como el camino a seguir hacia esta liberación, violencia paralela a la original de la imposición extranjera. No todos los que se basan en Fanon lo han seguido

[37] París, Maspero, 1961. [Hay traducción al español del FCE: *Los condenados de la Tierra.*]

en esto, pero el concepto de que hay una lucha por modificar la autoimagen —que ocurre a la vez dentro del grupo de los subyugados y contra los dominadores— ha encontrado muy vasta aplicación. La idea se ha vuelto crucial para ciertas corrientes del feminismo, y también es un elemento muy importante del actual debate en torno al multiculturalismo.

La principal esfera de este debate es el mundo de la educación en un sentido lato. Un foco importante del mismo son las facultades de humanidades universitarias, donde se formulan demandas para alterar, ampliar o eliminar el "canon" de los autores acreditados, porque quienes en la actualidad gozan de preferencia son, casi exclusivamente, "varones blancos muertos". Debe darse mayor lugar a las mujeres y a las personas de razas y culturas no europeas. Un segundo foco es el de las escuelas secundarias, donde, por ejemplo, se intenta desarrollar un programa afrocéntrico destinado en especial a los alumnos de las escuelas negras.

La razón de estos cambios propuestos no es (o no lo es principalmente) que todos los estudiantes quizá estén perdiendo algo importante con la exclusión de un sexo o de ciertas razas o culturas, sino, antes bien, que las mujeres y los estudiantes de los grupos excluidos reciben, directamente o por omisión, una visión humillante de sí mismos, como si toda la creatividad y la valía sólo proviniesen de los varones europeos. Por consiguiente, ampliar y modificar el programa resulta esencial no tanto en nombre de una cultura más general para todos, sino para dar el debido reconocimiento a quienes hasta hoy se han visto excluidos. La premisa fundamental de estas demandas es que el reconocimiento forja la identidad,

particularmente en su aplicación fanonista: los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados. Por tanto, la lucha por la libertad y la igualdad debe someterse a la revisión de estas imágenes. Los programas escolares multiculturales pretenden ayudar en este proceso revisionista.

Aunque no se dice con claridad, muy a menudo la lógica que respalda algunas de estas exigencias parece depender de la premisa de que debemos igual respeto a todas las culturas. Esto se deriva de la naturaleza del reproche que se lanza contra quienes elaboran los programas escolares tradicionales. La idea es que los juicios de valor en que éstos, supuestamente, se basaban, en realidad estaban corrompidos por la estrechez de criterio o la insensibilidad o, aún peor, por el deseo de humillar a los excluidos. La implicación parece ser que, si omitimos estos factores deformantes, los verdaderos juicios de valor acerca de las diversas obras colocarían a todas las culturas más o menos en pie de igualdad. Desde luego, el ataque podría provenir de un punto de vista más radical, neonietzscheano, que cuestionara la propia validez de los juicios de valor como tales, pero, si no se llega a este paso extremo (de cuya coherencia dudo), la presuposición parece ser la igualdad de valor.

Deseo sostener aquí que esta suposición posee cierta validez; no obstante, lejos está de no ser problemática, y además exige algo parecido a un acto de fe. En calidad de hipótesis, la afirmación es que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante qué decir a todos los seres humanos. De propósito me he expresado así

para excluir el medio cultural parcial dentro de una sociedad, así como las fases breves de una cultura importante. Por ejemplo, no hay razón para creer que las diferentes formas de arte de una cultura en particular deban ser de igual valor, o siquiera de valor considerable; por lo demás, toda cultura puede conocer fases de decadencia.

Cuando digo que esto es una "suposición" quiero decir que se trata de una hipótesis inicial que nos permitirá aproximarnos al estudio de cualquier otra cultura. La validez de la afirmación tendrá que demostrarse concretamente en el estudio auténtico de una cultura. En realidad, para una cultura que difiere notablemente de la nuestra, sólo podemos tener la idea más nebulosa *ex ante* de aquello en lo que quizá radique el valor de su contribución. Porque, para una cultura bastante distinta, el entendimiento mismo de lo que pueda tener valor nos resultará extraño y ajeno. Acercarnos, por ejemplo, a una *raga* armados con la suposición de valor implícita en *El clave bien temperado* sería perder de vista, en definitiva, el punto principal. Lo que tiene que ocurrir es lo que Gadamer denomina la "fusión de horizontes".[38]

Por medio de ésta aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos resultaba extraña. La "fusión de horizontes" actúa mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, por cuyo medio es posible expresar estos contrastes.[39] De modo que

[38] *Wahrheit und Methode* (Tubinga: Mohr, 1975), pp. 289-290.

[39] He analizado más extensamente lo que aquí se discute en "Comparison, History, Truth", en *Myth and Philosophy*, Frank Reynolds y

en caso de encontrar un apoyo sustantivo a nuestra suposición inicial, será sobre la base del entendimiento de lo que constituye un valor, entendimiento del que carecíamos al principio. Si hemos logrado formular un juicio, ello se deberá en parte a la transformación de nuestras normas.

Pretendemos argüir que a todas las culturas les debemos una presuposición de esta índole. Más adelante explicaré aquello en que, creo yo, puede basarse esta afirmación. Desde este punto de vista, escatimar esta suposición puede parecer el fruto corriente del prejuicio o la mala voluntad, e incluso una negativa de igualdad de *status*. Es posible encontrar algo similar tras las acusaciones que lanzan los partidarios del multiculturalismo contra los defensores del canon tradicional. Si suponemos que la renuencia de estos últimos a ampliar el canon se debe a una mezcla de prejuicios y de mala voluntad, los multiculturalistas los acusan de la arrogancia de suponer su propia superioridad sobre los pueblos antes sometidos.

Esta presunción ayudaría a explicar por qué las exigencias que formula el multiculturalismo aprovechan los principios, ya establecidos, de la política del respeto igualitario. Si sostener esta presunción equivale a negar la igualdad, y si de la ausencia de reconocimiento se derivan consecuencias importantes para la identidad de un pueblo, entonces es posible establecer todo un argumento para insistir en que se universalice esa presunción

David Tracy, eds. (Albany: State University of New York Press, 1990); y en "Understanding and Ethnocentricity" en *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

como una extensión lógica de la política de la dignidad. Y así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho al voto, cualesquiera que sean su raza y su cultura, así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor. Y esta extensión, por más que parezca fluir lógicamente de las normas aceptadas de la dignidad igualitaria, en realidad no embona fácilmente en ellas, como lo hemos descrito en la sección II, porque desafía la "ceguera a la diferencia" que ocupaba en ellas un lugar central. Y sin embargo, parece que sí fluye de ellas, aunque con dificultad.

No estoy seguro de que sea lícito exigir esta presunción como un derecho. Pero podemos dejar esto de lado, porque la demanda que se formula parece ser mucho más fuerte. Esta demanda establece, al parecer, que el respeto debido a la igualdad exige más que la mera presuposición de que mayor estudio nos hará ver las cosas de este modo; lo que se requiere son auténticos juicios de valor igualitario que se apliquen a las costumbres y las creaciones de estas culturas diferentes. Según parece, estos juicios se encuentran implícitos en la exigencia de incluir ciertas obras en el canon, así como en la suposición de que estas obras no se incluyeron antes debido sólo al prejuicio o mala voluntad o al deseo de dominio. (Desde luego, la exigencia de inclusión de ciertas obras es *lógicamente* separable de la pretensión de que posean igual valor. En este caso la exigencia podría formularse así: deseamos incluir éstos porque son nuestros, aunque bien pueden ser inferiores. Sin embargo, no es así como razona la gente que hace la demanda.)

Hay, empero, algo muy equivocado en la exigencia que así se formula. Tiene sentido exigir, como cuestión

de derecho, que enfoquemos el estudio de ciertas culturas con una presuposición de su valor, como ya se describió. Pero carece de sentido exigir como cuestión de derecho que formulemos el juicio concluyente de que su valor es grande o igual al de las demás. Es decir, si el juicio de valor ha de registrar algo independiente de nuestra propia voluntad y deseo, no podrá dictarlo un principio de ética. Una vez examinada, encontraremos algo de gran valor en la cultura C, o no lo encontraremos; pero exigir que lo hagamos no tiene más sentido que exigir que declaremos que la Tierra es redonda o plana, o que la temperatura del aire es caliente o fría.

He declarado esto en forma bastante clara, cuando, como todo mundo lo sabe, hay una vigorosa controversia por la "objetividad" de los juicios en este campo y sobre la posibilidad de una "verdad de la cuestión", tal como parece haberla en el área de las ciencias naturales y, en realidad, sobre si aun en este campo la "objetividad" es un espejismo. No tengo espacio aquí que pueda dedicar a este asunto, pero lo he analizado en otra parte.[40] No me simpatizan mucho estas formas de subjetivismo, que me parecen preñadas de confusión, en especial cuando se invocan en este contexto. El impulso moral y político que alienta en la queja se refiere a los juicios injustificados de una condición inferior, y que se han hecho supuestamente sobre las culturas no hegemónicas. Si estos juicios son a la postre cuestión de la voluntad humana, entonces desaparece el asunto de la justificación. Para hablar con propiedad, no se hacen juicios que pueden ser erróneos o acertados: expresamos nuestro gusto

[40] Véase la primera parte de *Sources of the Self*.

o nuestro disgusto, apoyamos o rechazamos una cultura. Pero entonces la queja se deberá dirigir contra la negativa al apoyo, y la validez o invalidez de los juicios no tiene nada que ver con ello.

Sin embargo, entonces el acto de declarar que las creaciones de otra cultura tienen valor y el acto de ponerse de su lado, aun si sus creaciones no son impresionantes, se vuelven indistinguibles. La diferencia sólo está en la envoltura. No obstante, el primer acto se interpreta normalmente como expresión auténtica de respeto, mientras que el segundo, a menudo, se interpreta como insufrible condescendencia. Los supuestos beneficiarios de la política del reconocimiento, es decir, los pueblos que en realidad pueden beneficiarse de este reconocimiento establecen una distinción crucial entre ambos actos. Ellos desean respeto, no condescendencia. Y toda teoría que omita esta distinción parecerá, al menos *prima facie*, que distorsiona las facetas cruciales de la realidad con la que supuestamente trata.

De hecho, las teorías neonietzscheanas subjetivistas y trasnochadas se invocan a menudo en este debate. Derivan con frecuencia de Foucault o de Derrida, y afirman que todos los juicios de valor se basan en normas que en última instancia fueron impuestas por las estructuras de poder que, además, las confirmaron. Debe quedar en claro por qué proliferan aquí estas teorías. La exigencia de un juicio favorable no tiene sentido, a menos que alguna de dichas teorías sea válida. Además, hacer semejante juicio en respuesta a una exigencia es un acto de pasmosa condescendencia. Nadie puede considerarlo realmente como una auténtica respuesta. Antes bien, participa de la naturaleza de un acto de respeto simulado que se

hace a petición del supuesto beneficiario. Objetivamente, tal acto contiene un gesto de desprecio a la inteligencia de quien lo recibe; ser objeto de semejante acto de respeto es denigrante. Los partidarios de las teorías neonietzscheanas abrigan la esperanza de escapar de toda esta maraña de hipocresía reduciendo todo el asunto a una cuestión de poder y contrapoder. Entonces, ya no se trata de respeto, sino de tomar partido, de solidaridad. Sin embargo, esto no resulta una solución muy satisfactoria, porque al tomar partido pierden la fuerza impulsora de este tipo de política, que es precisamente la búsqueda del reconocimiento y del respeto.

Más aún, lo último que en esta etapa desearíamos de los intelectuales eurocentrados —si pudiéramos exigírselos— son juicios positivos sobre el valor de las culturas que no han estudiado a fondo, ya que los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de horizontes normativos, como hemos visto; presuponen que hemos sido transformados por el estudio del "otro", de modo que no sólo establecemos juicios a partir de nuestras normas familiares originales. Un juicio favorable, pero prematuro, no sólo sería condescendiente, sino etnocéntrico: elogiaría al "otro"... por ser como nosotros.

Éste es otro grave problema de gran parte de la política del multiculturalismo. La perentoria demanda de juicios de valor favorables resulta, paradójicamente (quizá sería mejor decir trágicamente), homogeneizante, pues implica que ya contamos con las normas para establecer dichos juicios. Sin embargo, las normas que tenemos pertenecen a la civilización del Atlántico norte, de modo que esos juicios, implícita e inconscientemente, introducirán a los otros en nuestras categorías. Por ejemplo,

pensaremos en sus "artistas" que crean "obras", las cuales ya podremos incluir en nuestro canon. Pero al invocar implícitamente nuestras normas para juzgar todas las civilizaciones y culturas, la política de la diferencia puede terminar haciendo que todo sea lo mismo.[41]

De esta manera, resulta inaceptable la exigencia del reconocimiento igualitario. Pero la historia no termina aquí. Los enemigos del multiculturalismo en la academia estadunidense se percataron de esta flaqueza, y la emplearon como excusa para dar la espalda al problema. Sin embargo, esto no funcionará. Una respuesta como la de Bellow, en el sentido de que leeremos con mucho gusto a un Tolstoi zulú cuando éste aparezca, muestra cuán profundamente está arraigado el etnocentrismo. Primero, ahí yace la suposición implícita de que la excelencia debe adoptar formas familiares a las nuestras: los zulúes tienen que producir un *Tolstoi.* Segundo, suponemos que su contribución cultural aún está por hacerse (*cuando* los zulúes produzcan un Tolstoi...). Es obvio que estas dos suposiciones van de la mano. Si los zulúes tienen que producir nuestro tipo de excelencia, entonces, como

[41] Las mismas suposiciones homogeneizantes subyacen en la reacción negativa de que muchas personas tienen pretensiones a la superioridad en algún aspecto definido en nombre de la civilización occidental, por ejemplo, con respecto a las ciencias naturales. Pero es absurdo cavilar, en principio, sobre tales afirmaciones. Si todas las culturas han hecho una aportación valiosa, no puede ser que éstas sean idénticas o que siquiera encarnen el mismo tipo de valor. Esperar esto sería subestimar en gran medida las diferencias. A la postre, la presuposición de valor imagina un universo en que diferentes culturas se complementan unas a otras con tipos totalmente distintos de contribución. Este cuadro no sólo es compatible con la superioridad en cierto respecto, sino que también exige juicios de ella.

resulta evidente, su única esperanza está en el futuro. Roger Kimball lo dice con más crudeza:

> A pesar de los multiculturalistas, la opción a la que hoy nos enfrentamos no es entre una cultura occidental "represiva" y un paraíso multicultural, sino entre cultura y barbarie. La civilización no es un don, es un logro: un logro frágil que necesita ser constantemente expurgado y defendido de sus atacantes de dentro y de fuera.[42]

Debe haber algo a medio camino entre la exigencia, inauténtica y homogeneizadora, de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por otra. Hay otras culturas, y tenemos que convivir, cada vez más tanto en la escala mundial como en cada sociedad individual. Lo que ya está aquí es la presuposición de igual valor antes descrita, y que consiste en la actitud que adoptamos al emprender el estudio de los otros. Tal vez no es necesario preguntarnos si hay algo que los otros puedan exigirnos como un derecho propio. Simplemente bastaría con preguntar si ésta es la manera como debemos enfocar a los otros.

Bueno, ¿lo es? ¿Cómo se puede fundamentar esta suposición? Un criterio que se ha aducido es de carácter religioso. Herder, por ejemplo, tenía una concepción de la providencia divina según la cual esta variedad cultural no es un simple accidente, sino que tiene la finalidad de producir una mayor armonía. No puedo descartar esta suposición. Pero, para mantenernos en el simple nivel

[42] "Tenured Radicals", *New Criterion,* enero de 1991, p. 13.

humano, podemos alegar que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable—, prácticamente deben tener algo que merezca nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Tal vez podamos decirlo de otra manera: se necesitaría una arrogancia suprema para descartar *a priori* esta posibilidad.

En última instancia, tal vez en todo esto se halle involucrada una cuestión moral. Para aceptar esta suposición sólo es necesario que asumamos el sentido de nuestra propia limitada participación en la historia humana. Únicamente la arrogancia, o alguna deficiencia moral análoga, podría impedir que así lo hiciéramos. Pero lo que esa suposición exige de nosotros no son juicios perentorios e inauténticos de valor igualitario, sino la disposición para abrirnos al género de estudio cultural comparativo que desplazará nuestros horizontes hasta la fusión resultante. Ante todo, lo que dicha suposición exige es que admitamos que aún nos encontramos muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse. Esto significaría romper con una ilusión que aún embarga a muchos "multiculturalistas", así como a sus más enconados adversarios.[43]

[43] Hay una crítica muy interesante de ambos extremos, en la cual me he basado en esta parte, en Benjamin Lee, "Towards a Critical Internationalism".

Comentario

Susan Wolf

De las muchas cuestiones que plantea el ensayo, extraordinariamente rico y estimulante, de Charles Taylor, he decidido enfocar la última que el autor expone, y analizar, como él lo hace, las formas en que la política del reconocimiento afecta la cuestión de la educación multicultural. Antes de centrarme en este tema, sin embargo, parece necesario hacer una observación sobre uno de los caminos que se omitieron; a saber: aquel que habría enfocado las preocupaciones específicamente feministas. El profesor Taylor señala, con razón, las raíces históricas y teóricas comunes a la exigencia de reconocimiento y a la apreciación de su importancia que han sido evidentes en las políticas feminista y multicultural. Pero también hay diferencias, tanto en los daños sufridos como en la manera de corregirlos. Sería una vergüenza que admitiéramos la importancia del reconocimiento —específicamente, la importancia de reconocer las diferencias— sin aceptar las diferencias entre las distintas faltas de reconocimiento y entre los daños que de ellas se siguen.

Las fallas de reconocimiento que el profesor Taylor

enfoca en primer lugar son, ante todo, el no reconocer —literalmente— que los miembros de una u otra minoría o grupo subprivilegiado *tienen* una identidad cultural, con un conjunto distintivo de tradiciones y prácticas y una historia intelectual y estética igualmente característica; y, segundo, el no reconocer que esta identidad cultural posee una importancia y un valor de gran profundidad. Los daños más obvios en este terreno son, cuando menos, que los miembros de las culturas no reconocidas se sentirán desarraigados y vacíos, privados de las fuentes necesarias que alimentan el sentimiento de comunidad y que son básicas para la autoestima y, en el peor de los casos, que se verán amenazados por el riesgo de la aniquilación cultural. Los remedios más obvios incluyen mostrar, admirar y conservar explícitamente las tradiciones y los logros culturales de estos grupos, tradiciones y logros que habrán de comprenderse, en particular, como una pertenencia de los descendientes de las culturas en cuestión.

Sin embargo, la situación de las mujeres no corre paralela a la de los miembros de las culturas que no se valoran. Aun cuando la exigencia de reconocimiento que predomina en los contextos multiculturales sea la exigencia de que nuestra propia cultura y nuestra propia identidad se reconozcan como tales, es decir, tener una identidad propia *como* afroamericano o asiáticoamericano o aborigen americano que se aprecie y respete, la cuestión de saber hasta qué punto y en qué sentido se desea ser reconocida como mujer es, en sí misma, objeto de profundas controversias. Pues resulta evidente que las mujeres han sido reconocidas como tales en cierto sentido —en realidad, como "nada más que mujeres"— durante

demasiado tiempo, y la cuestión de cómo dejar atrás ese tipo específico y deformante de reconocimiento resulta problemática, en parte porque no hay una herencia cultural separada clara o claramente deseable que permita redefinir y reinterpretar lo que es tener una identidad de mujer.

En contraste con los francocanadienses, o tal vez en menor grado con los mormones, los amish o los judíos ortodoxos que viven en los Estados Unidos, las mujeres como grupo con un sexo distinto no están siquiera remotamente amenazadas por el riesgo de la aniquilación. Pese a los avances de la tecnología que posibilitan biológicamente la opción, este daño particular no es el que las debe preocupar. El problema predominante para las mujeres como tales no es que el sector más numeroso o más poderoso de la comunidad sea indiferente o no se interese en conservar la identidad del sexo femenino, sino que dicha identidad se halla al servicio de la opresión y la explotación. En este contexto, las fallas de reconocimiento más evidentes son: en primer lugar, la incapacidad de reconocer a las mujeres como individuos, con cerebro, intereses y talentos propios, que pueden estar más o menos inconformes o ser indiferentes a los roles que su sexo les ha asignado; y, en segundo lugar, la incapacidad de reconocer los valores y las capacidades que participan en las actividades que tradicionalmente se asocian a las mujeres, así como la forma en que la experiencia que han obtenido de esas actividades y la atención que les dedican puede aumentar en lugar de limitar sus propias capacidades intelectuales, artísticas y profesionales en otros contextos.

En un ensayo no es posible atender todas las cuestio-

nes que pueden plantearse, con justicia, bajo el título de "la política del reconocimiento". En realidad, es notable cuánta complejidad histórica, intelectual y política abarcó Taylor en tan breve espacio. Sin embargo, es previsible que, a largo plazo, se dé mayor atención a las diferencias que prevalecen entre los problemas más evidentes del reconocimiento de las mujeres y del reconocimiento de las culturas, así como a las diferencias que en el interior de estas categorías varían de acuerdo con la clase, la raza, la religión y otros hechos empíricos más singulares, para así retroalimentar las conclusiones tanto teóricas como prácticas que vienen al caso cuando consideramos cualquiera de estos problemas. Las dificultades de las mujeres que se han visto limitadas por el rol femenino sirven para recordarnos, por ejemplo, que también los afroamericanos pueden sentirse presionados por una intolerante insistencia en dar a la identidad cultural un lugar central en su vida. Y las dificultades de aquellos a quienes se pide que pasen por alto o supriman o aniquilen sus diferencias respecto de los cristianos heterosexuales blancos pueden recordarnos los peligros al tratar de negar la significación, digamos, de las diferencias de sexo que pueden ser muy profundas.

Sea como fuere, la reflexión sobre una serie de dificultades puede moldear nuestra perspectiva cuando enfoquemos otro conjunto. Y bien puede ser que mi reciente atención a las cuestiones del sexo ayude a explicar mi perspectiva sobre el tema, que ahora enfocaré.

En concreto, me propongo considerar, como lo ha hecho Taylor, la exigencia de reconocimiento de la diversidad cultural; y, en particular, la forma en que esta exigencia se expresa en la esfera de la educación. Como

lo señaló el profesor Taylor, la exigencia de respeto igualitario a las diferentes culturas, o a los miembros y descendientes de las mismas, ha dado lugar a la exigencia de que sus aportaciones sean reconocidas —e inmediatamente— como igualmente válidas y valiosas. Como también lo hace notar, ésta es una exigencia que, al menos en sus formulaciones más comunes, resulta internamente incongruente y, por tanto, es imposible de satisfacer. Ello se debe a que la exigencia de considerar todas las culturas y las obras que producen como igualmente buenas implica el rechazo de todas las normas de evaluación posibles, lo que a su vez socava la validez de los juicios de igual valor, así como socava los juicios de valor inferior. Taylor arguye, y con razón, me parece, que la corriente subjetivista que esgrime estos argumentos a la postre será destructiva para las metas que pretende apoyar. Afirma, con razón, que aun cuando el subjetivismo ofrece una respuesta fácil e inmediata a la exigencia de justificar una revisión del canon, dicha respuesta termina por despreciar la práctica misma de la justificación, el vocabulario de la apreciación crítica y todo lo que pudiera servir como base para un respeto auténtico. Por ello sostiene (una vez más, con razón) que es erróneo exigir que las obras de cada cultura se evalúen, previamente a su inspección y apreciación, como obras igualmente buenas, que en igual medida muestran una realización humana y que de igual manera contribuyen al acervo de belleza y brillantez que hay en el mundo.

Sin embargo, encuentro algo extrañamente perturbador en la opinión del propio Taylor en lo que se refiere a las consecuencias de esto, y en su propia proposición acerca de que, si no queremos ser subjetivistas, debemos

interpretar lo que el derecho de reconocimiento implica legítimamente. Taylor sugiere que el reconocimiento nos exige conceder a todas las culturas la *suposición* de que "[dado que] han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable, tienen algo importante que decir a todos los seres humanos". Esto nos comprometería a estudiar estas culturas, a dilatar nuestra imaginación y a abrir nuestras mentes de modo que nos colocáramos en la posición de ver lo que (quizá) es distintamente valioso en ellas. Con el tiempo, cuando esta suposición haya rendido frutos, podremos enfocar nuestra justificación sobre una cultura de igual o distinto valor, pues sólo entonces estaremos en posición de comprender y articular qué valores específicos y distintivos puede ofrecer cada cultura.

Me parece que esta línea de pensamiento nos lleva en una dirección desafortunada, que nos aparta de una de las cuestiones cruciales a las que la política del reconocimiento nos pide hacer frente. Pues al menos uno de los graves daños que perpetúa la falta de reconocimiento no tiene casi nada que ver con la cuestión de si la persona o la cultura que carece de reconocimiento tiene algo importante que decir a todos los seres humanos. Por consiguiente, la necesidad de remediar esos daños no depende de la suposición, o la confirmación de que una cultura en particular posee un valor distinto para quienes están fuera de ella.

Hay una manera de expresar lo que tengo en mente, aun cuando parezca muy poco realista. Imaginemos que el hipotético Saul Bellow escucha a Taylor en realidad y toma en serio sus observaciones. Puede suponerse que cuando Bellow hizo —supuestamente— la observación

acerca de Tolstoi y los zulúes, su idea subyacente era que el canon que incluía a Tolstoi y a todos esos otros varones blancos difuntos simplemente representaba lo mejor que la cultura universal tenía que ofrecer, las obras maestras de la civilización. Ahora se le señala que no está en condiciones de hacer esa afirmación, ya que apenas conoce las realizaciones de la civilización asiática, africana y norteamericana no blanca, y aunque las conociera hasta cierto punto sería totalmente incompetente para evaluarlas.

Si Bellow aceptara esta acusación en su contra, con ello reconocería que su observación revela una arrogancia de enormes proporciones, y que refleja una alarmante falta de reconocimiento. Pues al identificar temerariamente las obras maestras de la cultura europea con las obras maestras de la civilización omitió reconocer —o siquiera considerar— toda civilización no europea.

Imaginemos que Bellow acepta la acusación y que procede a enmendar su interpretación del canon afirmando que éste, en efecto, no es representativo de las grandes obras de la civilización, sino sólo de las grandes obras de la civilización europea. ¿Qué efecto tendría esto? Mi propia conjetura es que Bellow —y si no Bellow, muchos de sus colegas— concedería el punto sin por ello alterar su opinión acerca de lo que debe incluir el programa escolar. Me lo imagino replicando: "Bueno, tal vez estuve un poco desencaminado al describir el canon diciendo que representa los logros del mundo. Pero si no representa los logros del mundo, al menos sí representa los logros de *nuestro* mundo, de *nuestra* cultura, y eso basta para justificarlo como pieza central de *nuestro* programa".

Sin embargo, esta respuesta revela una segunda falta de reconocimiento, tan intolerable, al menos, como lo es la primera, pues debemos suponer que Bellow dirigía estas observaciones, para no decir más, a sus colegas y estudiantes de la University of Chicago. Y, por muy elitista que sea esta institución, sabemos que admite a muchos que no son europeos. Bellow dice, al referirse a la cultura blanca europea: "Ésta es nuestra cultura". Pero no todo el público es blanco ni todos son descendientes de europeos. ¿Qué deberá decir Bellow a todos esos otros que se encuentran en el salón?

No está claro —tal vez no esté siquiera determinado— si este tipo de falta de reconocimiento que presentamos deba interpretarse mejor como la exclusión literal de los afroamericanos y otros miembros del público, como si afirmara: "Cuando hablo de *nuestra* cultura, desde luego, no estoy refiriéndome a la *vuestra*"; o bien, si debemos considerarla como una condescendiente anuencia a aceptar a esos miembros distintos de la comunidad de la University of Chicago como blancos honorarios, como europeos honorarios (y probablemente, como varones honorarios). Sea como fuere, esta clase de falta de reconocimiento se encuentra sumamente difundida en nuestras instituciones educativas, y constituye un grado de insulto y de daño que requiere un remedio inmediato.

El insulto que presentamos aquí se dirige en particular contra los individuos, no contra las culturas, y consiste o bien en desentenderse de la presencia de estos individuos en nuestra comunidad, o bien en desdeñar o rebajar la importancia de su identidad cultural. Al no respetar la existencia o la importancia de su historia, arte y tradición distintivos, no los respetamos como igua-

les cuyos intereses y valores tienen igual importancia en nuestra comunidad.

Sin embargo, esta falta de respeto no depende de creencia alguna acerca del mérito relativo de una cultura en comparación con otra. Y la necesidad de remediar este mal tampoco se basa en la afirmación, supuesta o confirmada, de que las culturas africana, asiática o aborigen norteamericana tengan algo de singular importancia que enseñar al mundo. Se basa, más bien, en la afirmación de que las culturas africana, asiática y aborigen norteamericana son parte de nuestra cultura o, mejor, de la cultura de algunos de los grupos cuyo conjunto constituye nuestra comunidad.

Cada vez que voy a la biblioteca con mis hijos tengo la ocasión de ilustrarme sobre cómo y hasta qué grado las generaciones pasadas no reconocieron que nuestra comunidad es multicultural, y también me percato de cómo la política del reconocimiento puede conducir, y en realidad conduce ya, a un tipo de progreso social. Mis hijos suelen dirigirse hacia la sección de relatos folclóricos y cuentos de hadas. A ellos les encantan muchos de los cuentos que me gustaron cuando niña —Rapunzel, el Príncipe Rana, los Músicos de Bremen—, pero entre sus favoritos también se incluyen relatos de África, Asia, Europa oriental y América Latina que no estuvieron a mi alcance cuando yo era pequeña.

¿No reconoció mi madre que estos cuentos me habrían gustado? ¿Volvió a poner los libros en los estantes, casi por un acto reflejo, cuando vio los estilos extraños de los ilustradores o los ojos rasgados o las pieles oscuras de los personajes? Probablemente así lo habría hecho si estos libros hubiesen estado en la biblioteca. Pero, an-

tes de poner a prueba la facultad de reconocimiento de mi madre, sospecho que otros ya habían limitado la selección, pues es probable que los bibliotecarios no reconocieran esos libros conforme repasaban las largas listas y catálogos para decidir cuáles ordenar. Y los mismos catálogos probablemente reflejaban el criterio de selección de los editores y dictaminadores que, en cierta etapa, no reconocieron en los manuscritos que recibieron y en los autores que decidieron incluir y favorecer el potencial de interés, complacencia y, más generalmente, de riqueza que poseían estos cuentos.

Creo que en este terreno se ha logrado un progreso notable, con excelentes resultados. Obviamente, un resultado importante es que los niños afroamericanos, asiáticoamericanos y otros pueden encontrar en la biblioteca libros que expresan e ilustran las tradiciones y leyendas con las que están más íntimamente relacionados, así como libros en que el aspecto de los personajes y el modo en que hablan es semejante al suyo y al de sus padres y abuelos. Otro resultado es que quienes narran cuentos o hacen pinturas expresando las tradiciones y la vida de estas culturas reconocen la posibilidad de ofrecerlas a un público que las recibirá con alegría. Otro resultado más es que *todos* los niños de Norteamérica disponen ahora de una diversidad de estilos literarios y artísticos —y, simplemente, de una diversidad de cuentos— que podría constituir el comienzo de una herencia verdaderamente multicultural. Cuando un niño que ha entrado en este contacto se encuentra con otro, no espera que sea igual a él, ni lo ve como ajeno o extranjero.

De hecho, los libros de cuentos y leyendas de estas otras tierras y culturas son tan gratos para mí y para mis

hijos como los cuentos de hadas alemanes y franceses con que estaban llenas las bibliotecas de los niños de mi generación: constituyen igual deleite para la vista y para el oído, e inspiran por igual la imaginación. Pero el valor que deseo subrayar al aplaudir esta expansión multicultural de cuentos populares no se relaciona directa ni básicamente con la evaluación comparativa del valor literario de estos cuentos. El daño más importante al que contribuyeron las antiguas faltas de reconocimiento en estas bibliotecas no consistió en privarnos del acceso a algunos de los grandes cuentos populares, tanto o más grandes que los que estaban en los estantes, ya que nunca escasearon los grandes cuentos para que los niños los leyeran, y tampoco se estableció una competencia para determinar qué cuento era el mejor. El bien más significativo, o al menos el que deseo subrayar, no consiste en que nuestro acervo de leyendas sea hoy mejor o más rico que antes, sino en que al tener estos libros y leerlos llegamos a reconocernos como una comunidad multicultural, y así logramos reconocer y respetar a los miembros de esta comunidad en toda nuestra diversidad.

¿Qué relación tienen estas consideraciones con el tema de la educación universitaria y, más específicamente, con el tema de revisar el canon? Ésta es una cuestión compleja, pues las metas de la educación universitaria, los métodos apropiados para alcanzar tales metas, la responsabilidad de las instituciones públicas —en contraste con las privadas— son temas de controversia respecto de los cuales habrá que analizar el valor del multiculturalismo. Sin duda, una de las metas de la educación universitaria es poner al alcance de los estudiantes y enseñarles a apreciar la *gran* literatura, el *gran* arte, la *gran*

filosofía y lo *mejor* de la teoría y el método científicos. Por lo que se refiere a esta meta, el juicio de que una obra de arte o una idea o una teoría es objetivamente mejor que la otra —hasta el punto en que es posible hacer tales juicios en forma sensata e inteligente— afectará las decisiones en torno al programa escolar, independientemente de toda consideración de las tradiciones culturales de las que estas obras y pensamientos pudieran provenir. Es evidente que Bellow, con esta idea en mente, hizo, según se dice, su ofensiva afirmación, y con este mismo propósito en mente la respuesta de Taylor la condenó.

No ha sido mi intención refutar lo pertinente que esta meta resulta para la educación, ni impugnar las observaciones de Taylor acerca de las implicaciones que nuestro recién desarrollado conocimiento de las culturas no occidentales, no europeas, no blancas, ha tenido en nuestras ideas sobre cómo alcanzar dicha meta. Antes bien, he querido señalar que éste no es ni ha sido nunca el único objetivo legítimo de la educación. Aprender a pensar con rigor y creatividad, a escuchar y ver con sensibilidad y con un criterio abierto son las metas educativas que se persiguen a través de toda una variedad de métodos, uno de los cuales es el contacto con las grandes obras. Y, yendo más al punto, aprender a comprendernos *a nosotros mismos*, a *nuestra* historia, *nuestro* medio, *nuestro* lenguaje, *nuestro* sistema político (así como la historia, la cultura, el lenguaje y la política de las sociedades que son de particular interés o están más próximas a nosotros) siempre han sido los objetivos cuya justificación y valor están fuera de discusión.

Hasta hace poco, tal vez, los blancos descendientes

de europeos no sintieron la necesidad de averiguar por qué debían (o debemos) estudiar y enseñar su literatura y su historia. La política del reconocimiento despertó su sensibilidad al hecho de que *su* literatura puede no ser sinónimo de gran literatura. Reconocer esto nos brinda la ocasión para preguntarnos qué explica y justifica el interés y compromiso en estudiar, por ejemplo, a Shakespeare: ¿es por su simple grandeza objetiva y transcultural, o por su importancia al forjar y definir nuestras tradiciones literarias y dramáticas? Creo que en el caso de Shakespeare no hay necesidad de elegir: ambas son motivos perfectamente válidos para estudiarlo, para incluirlo en el programa escolar. De modo más general, los dos *tipos* de motivos que ejemplifican esta idea se toman en cuenta al elaborar las decisiones educativas. Ambas formas de justificación se ven afectadas por el reconocimiento consciente de la diversidad cultural.

Taylor, que en esto sigue a Bellow, se preocupa por el primer tipo de justificación. Da por sentado que nuestra razón para estudiar una cultura en lugar de otra debe ser porque esa cultura posee una particular importancia objetiva, o porque puede hacer alguna contribución estética o intelectual especialmente valiosa. Taylor observa, acertadamente, que los valores reflejados en este tipo de motivos nos dan a su vez una razón para apreciar las grandes realizaciones humanas, doquiera que éstas se encuentren.

La justificación de Taylor para estudiar las diferentes culturas es, pues, que con el tiempo estos estudios muy probablemente "rendirán" en beneficio de un más generalizado entendimiento del mundo y una mayor sensibilidad a la belleza. Ésta es *una* razón para estudiar las dife-

rentes culturas, desde luego, pero no es la única ni la más apremiante.

En este ensayo pretendo reconocer la legitimidad del segundo tipo de justificación, pero también insistir en este contexto, al menos tanto como en el anterior, en que hay una necesidad de reconocimiento consciente de la diversidad cultural. En realidad, en este contexto, podríamos decir incluso que la justicia lo exige.

No hay nada malo en tener especial interés en una cultura porque es la nuestra, o porque es la cultura de nuestros amigos o de nuestro cónyuge. En realidad, tener un interés común especial en nuestra propia cultura e historia comunitaria forma parte de lo que la mantiene viva, la crea, la reforma y la sostiene. Pero la política del reconocimiento tiene consecuencias sobre lo que se justifica por estos motivos, y estas consecuencias, al menos, son tan importantes como aquellas que se derivan de lo que puede justificarse de manera imparcial. La política del reconocimiento no sólo nos pide hacer esfuerzos para reconocer a los otros más activa y precisamente: reconocer a las personas y las culturas que ocupan el mundo, además de nosotros; nos pide también que dirijamos una mirada pormenorizada, menos selectiva, a quien comparte las ciudades, las bibliotecas, las escuelas que llamamos nuestras. No hay nada malo en dar un lugar especial en el programa escolar al estudio de nuestra historia, nuestra literatura, nuestra cultura. Pero si queremos estudiar nuestra cultura, más nos valdrá reconocer quiénes somos como cultura.

Comentario

Steven C. Rockefeller

La tradición democrática liberal se formó como un ideal de libertad, igualdad y realización universales, que incluso en las mejores situaciones se ha realizado parcialmente y acaso no ha sido siquiera plenamente imaginada. El significado espiritual de la historia de los Estados Unidos y de la historia de otras naciones democráticas es, en esencia, la historia de la búsqueda de este ideal. El núcleo de la tradición liberal consiste en un proceso creador, un método social e individual de transformación destinado a capacitar a hombres y mujeres para que persigan la encarnación de este ideal. Charles Taylor ha puesto en claro el modo en que el multiculturalismo y la política de la diferencia y del reconocimiento igualitario influyen hoy sobre este proceso de transformación. Ha explicado de la manera más instructiva los orígenes históricos de las ideas del pensamiento moderno que desempeñan un papel central en el actual debate sobre estas cuestiones.

Como requisito mínimo, la política y la ética de la dignidad igualitaria deben profundizarse y ampliarse de modo que se entienda que el respeto al individuo no

sólo implica respeto al potencial humano universal que hay en cada persona, sino también el respeto al valor intrínseco de las diferentes formas culturales a través de las cuales cada individuo actualiza su humanidad y expresa su personalidad única. Las reflexiones siguientes se esfuerzan por colocar esta idea en perspectiva considerando la política del reconocimiento igualitario en relación con los valores de la democracia liberal, el movimiento ambiental y la dimensión religiosa de la experiencia. Estas perspectivas pueden ayudarnos a apreciar las aportaciones positivas de la política del reconocimiento, así como a esclarecer los peligros que amenazan con subvertir los ideales de libertad universal y de comunidad inclusiva en los casos en que esa política adopta formas radicales.

I

Ante todo, es importante aclarar una cuestión básica para el análisis del reconocimiento de la diversidad en un contexto político y social democrático. Desde el punto de vista democrático, la identidad étnica de una persona no constituye su identidad primaria y, por muy importante que sea el respeto a la diversidad en las sociedades democráticas multiculturales, la identidad étnica no es el fundamento del reconocimiento de igual valor y la idea correlativa de los derechos iguales. Como personas, todos los seres humanos son portadores de una naturaleza humana universal; todos poseen igual valor desde la perspectiva democrática, y cualquier persona, como tal, merece igual respeto e igual oportunidad de autorrealización. En otras palabras, desde el punto de vis-

ta liberal democrático, una persona tiene derecho de exigir igual reconocimiento ante todo y en primer lugar en razón de su identidad y potencial humanos universales, y no particularmente sobre la base de una identidad étnica. Nuestra identidad universal como seres humanos es nuestra identidad primaria y es más importante que cualquier otra identidad particular, trátese de ciudadanía, sexo, raza u origen étnico.

Bien puede ser que en algunas situaciones la mejor manera de defender los derechos de los individuos sea invocando los derechos de todo un grupo definido, por ejemplo, por el sexo o por la raza, pero esto no altera la situación con respecto a la identidad primaria de una persona. Elevar la identidad étnica, que es secundaria, a una posición igual de importante o superior a la identidad universal de una persona es debilitar los fundamentos del liberalismo y abrir las puertas a la intolerancia.

Lo que la naturaleza humana comparte universalmente encuentra su expresión en una gran diversidad de formas culturales. Desde la perspectiva democrática, ciertas culturas en particular se evalúan críticamente a la luz del modo en que otorgan una distinta expresión concreta a las capacidades y los valores universales. El objetivo de una cultura democrática liberal es el respeto —no la represión— a las identidades étnicas, así como el estímulo de las diferentes tradiciones culturales para que desarrollen plenamente su potencial de expresión de los ideales democráticos de libertad e igualdad, lo cual conduce muchas veces a grandes transformaciones culturales. Las diversas culturas realizan esta tarea en modos que varían notablemente, lo que enriquece la gama de las formas de la vida democrática por todo el mundo. Las culturas pue-

den conocer significativos cambios intelectuales, sociales, morales y religiosos, a la vez que conservan la continuidad con su pasado.

Estas reflexiones nos llevan a plantear algunas preguntas sobre la forma en que Taylor apoya un modelo de liberalismo que permite que los objetivos de un grupo cultural particular, como los francocanadienses de Quebec, reciban el apoyo activo del gobierno en nombre de la supervivencia cultural. Una cosa es apoyar (sobre la base del derecho a la autodeterminación) la autonomía política de un grupo históricamente distinto y autónomo, como puede ser un pueblo tribal de la Edad de Piedra en Nueva Guinea o la cultura budista de los tibetanos en China. La situación se complica cuando consideramos la creación de un estado autónomo dentro de una nación democrática, como en el caso de los quebequenses, o el establecimiento de un sistema independiente de escuelas públicas con su propio programa escolar para un grupo particular en los Estados Unidos. Al considerar la clase de liberalismo de Quebec que plantea Taylor, me inquieta la posibilidad de que se erosionen, con el tiempo, los derechos humanos fundamentales, y que este deterioro tuviese su origen en una mentalidad separatista que diese prioridad a la identidad étnica por encima de la identidad humana universal. La democracia estadunidense se desarrolló como un esfuerzo por trascender el separatismo y las rivalidades étnicas que han tenido efectos tan destructivos sobre la vida en el Viejo Mundo y de los cuales la guerra civil de Yugoslavia sólo es el ejemplo más reciente.

II

El esclarecimiento de la naturaleza y el significado de la democracia liberal ofrecen una vía para explorar más a fondo las cuestiones morales y políticas que plantea la política del reconocimiento. Algunos liberales contemporáneos defienden una visión del Estado liberal al afirmar que éste se mantiene neutral ante las diversas concepciones de la vida buena. Según esta opinión, el liberalismo procesal incluye un compromiso moral con los procesos que aseguran el tratamiento equitativo y justo de todos, pero no establece ningún compromiso moral con los fines específicos de la vida, es decir, con determinada idea de la vida buena. Por ejemplo, el liberalismo procesal respeta la separación Iglesia-Estado. También se ha dicho que el liberalismo procesal crea una especie de cultura universal en que todos los grupos pueden prosperar y convivir. Sin embargo, en la actualidad muchos multiculturalistas desafían la idea de que el liberalismo pueda mantenerse neutral con respecto a las concepciones de la vida buena, al afirmar que refleja una cultura regional angloamericana y que tiene un efecto homogeneizante. Estos multiculturalistas rechazan la idea de que el liberalismo es o pueda ser una cultura universal.

Hay algo de verdad en estas dos interpretaciones del liberalismo. Una cultura política liberal es neutral en el sentido de que promueve la tolerancia y protege la libertad de conciencia, de religión, de expresión y de reunión de un modo que no lo hace ninguna otra cultura. El liberalismo en su mejor aspecto también representa una aspiración humana universal de libertad individual y de autoexpresión como no lo hace ninguna otra cultura.

Sin embargo, esto sólo es parte del asunto. Como Taylor lo reconoce, el liberalismo es "un credo combatiente" y "no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural". ¿Qué es este "credo combatiente"? ¿Cuál es el significado de la democracia liberal? Taylor no lo ha expresado tan plenamente como lo hizo John Dewey.

Toda una variedad de estadunidenses, por diversas razones, apoyan la idea de una forma puramente procesal de liberalismo político, en la creencia de que es moralmente neutral con respecto a las diversas concepciones de la vida buena. Sin embargo, pierden de vista el pleno significado moral de la democracia liberal, que en sí contiene una idea sustantiva de la vida buena. El liberalismo, como lo afirmó Dewey, es la expresión de una fe moral distinta y un distinto modo de vida.[1]

Para los liberales como Dewey, la vida buena es un proceso, un modo de vivir, de interactuar con el mundo y de resolver problemas, que conduce a un desarrollo individual sostenido y a una transformación social. Comprendemos la finalidad de la vida, la vida buena, al vivir cada día con un espíritu liberal, al mostrar igual respeto a todos los ciudadanos, al conservar abierto el criterio, al practicar la tolerancia, al cultivar el interés en las necesidades y las luchas de los demás, al imaginar nuevas posibilidades, al proteger los derechos y las libertades humanos básicos, al resolver los problemas con el método de la inteligencia en una atmósfera no violenta e imbuida por el espíritu de cooperación. Éstas ocupan el primer lugar entre las virtudes democráticas liberales.

[1] Véase, por ejemplo, John Dewey, "Creative Democracy-The Task Before Us", en *Later Works of John Dewey, 1925-1935*, Jo Ann Boydston, ed. (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988), 14:224-230.

La democracia liberal, desde el punto de vista deweyano, no es en principio y sobre todo un mecanismo político; es un modo de vida individual. Las políticas democráticas liberales son firmes y saludables sólo cuando toda una sociedad está imbuida por el espíritu de la democracia: en la familia, en la escuela, en los negocios y en la industria, y en las instituciones políticas y religiosas. El significado moral de la democracia descansa en la reconstrucción de todas las instituciones para que éstas se transformen en herramientas de crecimiento y liberación para los seres humanos. Por ello, los casos de abuso infantil y de hostigamiento sexual, así como de discriminación por el sexo, la raza o la orientación sexual, son cuestiones democráticas liberales.

La democracia liberal es una estrategia social que permite a los particulares llevar la vida buena. Se opone inalterablemente a la ignorancia y confía en que el conocimiento y la comprensión tienen el poder de liberar a las personas. Su savia vital es la libre comunicación que se erige sobre la libertad de investigación, de expresión y de reunión. El poder liberador de la democracia también está íntimamente vinculado a lo que podríamos llamar el método democrático de la verdad, cuya base es la experiencia y la inteligencia experimental. Así, rechaza la idea de absolutos morales y de una jerarquía establecida de valores. Ninguna idea del bien está por encima de la crítica, si bien esto no conduce a un relativismo sin dirección. Por medio de la experiencia y con la ayuda de la inteligencia experimental podemos encontrar un vasto terreno para hacer juicios de valor objetivos en cualquier situación particular.

Cuando una sociedad liberal se enfrenta a la cuestión

de conceder privilegios, inmunidades y autonomía política especiales a un grupo cultural como los francocanadienses de Quebec, no puede comprometer los derechos humanos fundamentales, como lo reconoce el profesor Taylor. A mayor abundamiento, quienes interpretan la democracia liberal como un modo de vida que se finca en una fe moral distinta no pueden, con buena conciencia, permitir que las escuelas o el gobierno supriman la vía democrática de crecimiento y de transformación. La vía democrática entra en conflicto con toda idea rígida de la supervivencia cultural, o de un derecho absoluto a ésta. La vía democrática significa respeto y apertura a todas las culturas, pero también desafía a todas las culturas a que abandonen aquellos valores intelectuales y morales que son incompatibles con los ideales de libertad, de igualdad y de una sostenida búsqueda cooperativa experimental de la verdad y el bienestar. Es un método creador de transformación, y por esto tiene la más profunda significación espiritual y revolucionaria.

Taylor manifiesta su apreciación de este significado cuando describe el valor de un diálogo intercultural que transformase el entendimiento humano y que nos conduciría a una "fusión de horizontes". Sin embargo, no es probable que una sociedad se muestre abierta a tal transformación si la protección de una cultura particular le preocupa al grado de permitir que el gobierno mantenga esa cultura a expensas de la libertad individual. Hay aquí una incómoda tensión entre la defensa que hace Taylor del principio político de la supervivencia cultural y su adhesión a un intercambio intercultural con criterio abierto. A medida que las democracias liberales luchan hoy con los problemas que se identifican con la política

de la diferencia y hacen ajustes en respuesta a poderosas fuerzas separatistas y nacionalistas, es esencial que no pierdan de vista esta cuestión.

III

Taylor considera con cierta amplitud la cuestión de cómo y sobre qué bases habrán de reconocerse y respetarse los diferentes grupos culturales. A este respecto, resulta instructivo señalar cómo la política del reconocimiento surgió de manera simultánea con el movimiento ambientalista, así como con la política de la diferencia y el multiculturalismo. Los ambientalistas exigen respeto para los animales, árboles, ríos y ecosistemas. Como los multiculturalistas, también a ellos les preocupa una nueva apreciación de la diversidad y la posición moral y jurídica de los derechos de los grupos oprimidos. Además, así como a los multiculturalistas les parece criticable que los logros de un grupo, como los varones blancos europeos y americanos, se presenten como la norma de la humanidad plenamente desarrollada, así también algunos ambientalistas critican la visión antropocéntrica que presenta a los seres humanos como el fin último del proceso de la creación y como inherentemente superiores a todos los demás seres. En ambos casos presenciamos el ataque a los modos jerárquicos de pensamiento que tienden a disminuir o a negar el valor de otros seres.

En su intento por abordar esta cuestión, muchos ambientalistas abandonan la orientación antropocéntrica que considera que las formas de vida no humana sólo tienen valor instrumental y existen únicamente como

medios para los fines humanos. Los ambientalistas adoptan una perspectiva biocéntrica, la cual afirma el valor inherente de todas las formas de vida. Por ejemplo, la Carta Mundial para la Naturaleza de las Naciones Unidas, que fue aprobada por la Asamblea General en 1982, incluye el principio de que "cada forma de vida es única y merece respeto, cualquiera que sea su valor para el hombre", y procede a afirmar que los seres humanos tienen la obligación moral de respetar todas las formas de vida.

Esta línea de pensamiento puede aplicarse a la cuestión del valor de las diversas culturas humanas. (En concordancia con la definición de Taylor, aquí la preocupación es por las "culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable".) Podría argüirse que las propias culturas humanas son como formas de vida, que son los productos de procesos evolutivos naturales de desarrollo orgánico. Cada una de ellas, de acuerdo con su propia y distinta manera, manifiesta el modo en que la energía creadora del universo, al actuar por medio de la naturaleza humana en interacción con un medio distinto, ha llegado a concentrarse en un foco único. Cada uno tiene su propio lugar en el esquema general de las cosas, y también posee un valor intrínseco totalmente aparte de cualquier valor que sus tradiciones puedan tener para otras culturas. Este hecho no se altera por la consideración de que, como los seres vivos, también las culturas pueden producir formas desintegradas y enfermas.

Así como algunos convencidos ecologistas se han adherido a un igualitarismo biocéntrico, también muchos multiculturalistas exigen que todas las culturas reciban un reconocimiento de valor igual. Al basarse en las per-

cepciones de la psicología social moderna, Taylor expuso un convincente argumento en favor de una nueva actitud moral que incluye la consideración de todas las culturas, contando, cuando menos, con la presuposición de su valor igual. Esto nos recuerda el antiguo dicho rabínico de que "el sabio aprende de todos". La propuesta de Taylor parece perfectamente consistente con el espíritu democrático liberal. Sin embargo, la idea de una suposición de valor igual incluye la cuestión de que, una vez sometidas a un escrutinio minucioso, es posible que algunas culturas no resulten de igual valor. La resistencia de Taylor a un juicio de valor igual manifiesto refleja una perspectiva crítica preocupada por la progresiva evolución de la civilización y la necesidad de establecer distinciones entre los méritos relativos de las diversas realizaciones que pertenecen a diferentes culturas. No obstante, el punto de vista ecológico ofrece otra perspectiva a la luz de la cual todas las culturas poseen un valor intrínseco y, en este sentido, son de igual valor. Ambas perspectivas tienen valor igual y no se excluyen entre sí.

Si se traduce en programas de acción responsable, una suposición o reconocimiento de igual valor significa, por ejemplo, volver a escribir los libros de texto básicos para las escuelas, como se hizo en California y se hace ahora en Nueva York. Sin embargo, comparto las preocupaciones que expresó Arthur Schlesinger, Jr., de que tales medidas pudieran fomentar la fragmentación social.[2] Necesitamos una nueva y más profunda manera de apreciar las historias étnicas del pueblo estadunidense, y

[2] Arthur Schlesinger, Jr., "A Dissenting Opinion", *Report of the Social Studies Syllabus Review Committee,* State Education Department, State University of New York, Albany, N. Y., 13 de junio de 1991, p. 89.

no una reducción de la historia estadunidense a las historias étnicas.

IV

Taylor afirma que puede haber un motivo religioso para una suposición del igual valor de las diferentes culturas, y considerar la cuestión del reconocimiento del igual valor desde una perspectiva religiosa resulta sumamente esclarecedor. Los argumentos en defensa de la idea de la dignidad igualitaria en las democracias occidentales reflejan todavía la influencia de los antiguos conceptos bíblicos y griegos clásicos de que en la personalidad humana hay algo sagrado. Asimismo, en la defensa de la idea del valor intrínseco de todas las formas de vida que presentan los ambientalistas, encontramos con frecuencia un pensamiento que tiene sus raíces en la experiencia y en las creencias religiosas. Toda vida es sagrada, se dice. Todas las diversas formas de vida son fines en sí mismas, y ninguna debe considerarse sólo como medio. En palabras de Martin Buber, todas las formas de vida deben ser respetadas como un "tú" y no sólo como un "ello". O como lo dijo Albert Schweitzer, debemos respetar la vida en todos los seres como algo sagrado y manifestar reverencia a toda forma de vida. Algunos pensadores ecológicos como Aldo Leopold han querido respaldar la idea de los derechos morales de la naturaleza por medio de una apología científica y secular, pero, en el trasfondo, la idea de lo sagrado suele estar implícita, o no muy distante.

Si, como se ha sugerido, todas las culturas y todas las formas de vida poseen un valor intrínseco y son sagradas, entonces desde una perspectiva religiosa todas son,

en ese sentido, de igual valor. El místico cristiano del siglo XIV, el maestro Eckhart, afirmó: "Dios ama a todas las criaturas por igual y las llena de su ser. Y nosotros debemos amar a todas las criaturas del mismo modo".[3] En el mismo espíritu de la concepción de Johann Gottfried Herder, citada por Taylor, escribe Alexandr Solzhenitsyn: "Cada pueblo, aun el más pequeño, representa una faceta única del designio divino". Solzhenitsyn procede luego a citar la enmienda que hizo Vladimir Solovyov al segundo gran mandamiento: "Ama a todos los demás pueblos como al tuyo propio".[4]

Si aplicamos este tipo de argumento religioso en defensa de la idea del valor igual, reconoceremos todas sus consecuencias. Se opone al antropocentrismo, así como a todos los egoísmos de clase, raza o cultura; reclama una actitud de humildad; fomenta el respeto y el orgullo por nuestra propia identidad particular sólo en la medida en que tal respeto y orgullo se desprenden del reconocimiento del valor de la unicidad en la identidad de todas las demás personas y formas de vida. Además, si lo que es sagrado en la humanidad es la vida, que no es algo exclusivamente humano, entonces la identidad primaria de la humanidad no se establecerá sólo con la especie humana sino con toda la biosfera que envuelve al planeta Tierra. Por consiguiente, las cuestiones tocantes a la dignidad igualitaria, el respeto a la diversidad étnica y

[3] Véase Matthew Fox, *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1980), p. 92.

[4] Alexandr Solzhenitsyn, *Rebuilding Russia: Reflections and Tentative Proposals*, trad. Alexis Klimoff (Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1991), p. 21.

la supervivencia cultural deberán analizarse en un contexto que incluya la consideración del respeto a la naturaleza.

Por último, podemos tener un atisbo más profundo del significado de la exigencia de reconocimiento igualitario si consideramos la dimensión psicológica del problema. Es posible que algunos multiculturalistas exijan reconocimiento de igual valor sobre todo para obtener cierta influencia sobre la agenda política de un grupo minoritario en particular. Sin embargo, en el multiculturalismo se trata de algo más que esto. La solicitud de reconocimiento de igual valor para las diferentes culturas expresa una necesidad humana universal, básica y profunda, de aceptación incondicional. El sentimiento de tal aceptación, que incluye la afirmación de nuestra propia particularidad étnica así como nuestro potencial universalmente compartido, es parte esencial de un poderoso sentido de identidad. Como apunta Taylor, la formación de la identidad de una persona está estrechamente relacionada con el reconocimiento social positivo —la aceptación y el respeto— por parte de sus padres, amigos, seres queridos y también de la sociedad en general. Y un sentido de la identidad sumamente desarrollado incluye más aún. Los seres humanos no sólo necesitan sentir que pertenecen a la sociedad humana. En especial al enfrentarnos a la muerte, también necesitamos un sentido permanente de pertenecer a la totalidad del universo, de ser parte valiosa de él. Por consiguiente, la política del reconocimiento también puede ser la expresión de una compleja necesidad humana de aceptación y de pertenencia, que en su nivel más profundo se revela como una necesidad religiosa. Ofrecer sólo una presuposición

de igual valor no satisfará por completo esta necesidad humana, más profunda. Más aún, desde una perspectiva cósmica, es posible que todas las personas junto con sus diversas culturas posean un valor inherente y, en el sentido último, que pertenezcan unas a otras. Éste puede ser el elemento de verdad que hay en la idea de igual valor desde el punto de vista religioso.

No es posible que la política secular satisfaga plenamente las necesidades religiosas de las personas o de los grupos en cuanto a una aceptación incondicional. Sin embargo, ninguna política democrática liberal comprometida con los ideales de libertad e igualdad puede escapar a la exigencia de crear medios sociales incluyentes y favorables que respeten a todas las personas en su diversidad cultural, dándoles la sensación de pertenecer a la comunidad en general. Además, conforme la democracia liberal alienta a las personas a identificarse no sólo con su grupo étnico o con su nación, sino también con toda la humanidad y con las demás formas de vida, también nutre la orientación espiritual que conduce a la realización de un sentido de armonía con el cosmos.

Si semejante afirmación de igual valor se hace por motivos ecológicos o religiosos, eso no disminuye la importancia de la evaluación crítica a fondo de las realizaciones y las prácticas de las diversas culturas. El estudio comparativo y el análisis crítico resultan esenciales para el desarrollo de una interpretación intercultural y una reconstrucción social progresiva. En una democracia liberal, sin embargo, semejante labor puede y debe realizarse dentro de un marco de respeto mutuo que se funde en el reconocimiento del valor intrínseco de todas las culturas.

Comentario

Michael Walzer

Si el propósito del comentario es de disentir (y éste es uno de los valores humanos que nos proponemos defender), entonces quedo reducido a la categoría de mal comentador. Pues no sólo admiro el estilo histórico y filosófico del ensayo de Charles Taylor, sino que estoy por completo de acuerdo con las opiniones que expone. Por ello trataré de plantear una pregunta que tomo de su propio argumento, situándome lo mejor que pueda donde él lo hace: en oposición a cierta clase de elevado absolutismo moral y también a cierta clase de bajo subjetivismo (que él llama neonietzscheano).

Mi pregunta es acerca de los dos tipos de liberalismo que Taylor ha descrito y que yo volveré a describir, abreviando esta tarea. *1)* El primer tipo de liberalismo ("Liberalismo 1") está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciuda-

danos. *2)* El segundo tipo de liberalismo ("Liberalismo 2") permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos.

Taylor prefiere el segundo de estos liberalismos, aunque en su ensayo no concede mucha extensión a la defensa de esta preferencia. Es importante observar que el Liberalismo 2 es tolerante y no determinado: los liberales de la segunda clase, escribe Taylor, "están dispuestos a sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme [de acuerdo con una poderosa teoría de los derechos] contra la importancia de la supervivencia cultural, y optan *a veces* [las cursivas son mías] por esta última". Esto significa, obviamente, que los liberales de la segunda clase optarán a veces por un liberalismo de la primera clase. El Liberalismo 2 es opcional, y una de las opciones es el Liberalismo 1.

Esto me parece correcto. Aquí, no aceptamos opciones singulares o definitivas; adaptamos nuestra política a nuestras circunstancias, aunque también deseamos modificar o transformar nuestras circunstancias. Pero mi pregunta es: ¿cuándo deberemos escoger esto o aquello, el Liberalismo 1 o el Liberalismo 2?

El ejemplo canadiense de Taylor plantea limpiamente y tal vez responde a la pregunta. Me parece que él haría la excepción que desean los quebequenses, a saber: reconocer a Quebec como "sociedad distinta", y permitir que el gobierno de la provincia elija el Liberalismo 2 y actúe (dentro de ciertos límites: puede requerir las señales

en francés, no puede prohibir los periódicos en inglés) para la conservación de la cultura francesa. Pero esto es precisamente *hacer una excepción*. El propio gobierno federal no intervendría en este proyecto quebequense ni en ningún otro que se le parezca. Ante todas las etnicidades y religiones de Canadá, permanece neutral, es decir, defiende un liberalismo de la primera clase.

La mayoría de las naciones-Estado liberales (piénsese, como ejemplo, en Noruega, Francia y los Países Bajos) se parecen más a Quebec que a Canadá. Sus gobiernos se interesan en la supervivencia cultural de la mayoría de la nación; no pretenden ser neutrales en cuanto al lenguaje, la historia, la literatura, el calendario e incluso las costumbres poco importantes de la mayoría. A todo esto le dan reconocimiento y apoyo público, sin evidentes angustias. Al mismo tiempo, justifican su liberalismo al tolerar y respetar las diferencias étnicas y religiosas y al permitir a todas las minorías la misma libertad para organizar a sus miembros, expresar sus valores culturales y reproducir su modo de vida en la sociedad civil y en la familia.

Todas las naciones-Estado actúan para reproducir a hombres y mujeres de cierta índole: noruegos, franceses, holandeses o lo que sean. No dudo que haya resistencia y a veces un conflicto abierto, entre estos esfuerzos oficiales por la reproducción social y los esfuerzos extraoficiales de las minorías por sostenerse a lo largo del tiempo. La resistencia y el conflicto parecen inherentes al Liberalismo 2, pero ésta no es razón para rechazarlo, no en aquellos lugares en que satisface las necesidades de una mayoría establecida ya de tiempo atrás. Tampoco se puede evitar el conflicto exigiendo que, por ejemplo, el Estado noruego dé a los grupos minoritarios el mis-

mo tipo de apoyo que da a la mayoría. Pues difícilmente podría hacerlo sin segregar a las diversas minorías y darles un dominio de su propio espacio público, para formar un Quebec, por decirlo así, o cierto número de Quebecs en su propia tierra, donde no existe ninguno. ¿Y qué razón podría tener para adoptar semejante política? El Liberalismo 2 es, aquí, perfectamente apropiado, como lo es en el actual Quebec. Ahí no parece haber requerimientos de igual provisión o de igual protección a las culturas minoritarias, en tanto se respeten los derechos básicos.

Por contraste, la primera clase de liberalismo es la doctrina oficial de sociedades inmigrantes como la de los Estados Unidos (y también del Canadá federal), y asimismo parece del todo apropiada a su tiempo y lugar. Pues, al fin y al cabo, los Estados Unidos no son una nación-Estado, sino una nación de nacionalidades, como lo escribió Horace Kallen en el segundo decenio de nuestro siglo, o una unión social de uniones sociales, en la más reciente formulación de John Rawls. Aquí, la unión singular afirma que se distingue de todas las uniones plurales, negándose a apoyar o a endosar sus modos de vida o a tomar un interés activo en su reproducción social o a permitir que cualquiera de ellos se adueñe del poder, así sea a nivel local. Dada la ausencia de minorías con una poderosa base territorial, la unión estadunidense nunca se ha enfrentado a un desafío "quebequense". Las uniones plurales son libres de hacer lo mejor que puedan en su propio favor. Pero no reciben ayuda del Estado; todas ellas se encuentran en peligro. Por lo que se refiere al Liberalismo 1, no hay mayoría privilegiada y no hay minorías excepcionales.

Ésta es la doctrina oficial. No hay duda de que la neutralidad del Estado es a menudo hipócrita, y siempre (por razones que Taylor pone en claro) incompleta. Algunas nacionalidades, uniones sociales o comunidades culturales se encuentran en mayor peligro que otras. La cultura pública de la vida estadunidense apoya más, digamos, este modo de vida que aquel otro. Para estas personas, la supervivencia representa un problema mayor que para aquéllas. Esto no es sólo cuestión de historia y de números, sino también de riqueza y poder. De aquí la política contemporánea del "multiculturalismo", que en una de sus modalidades plantea la exigencia de desafiar la riqueza y el poder e igualar los riesgos. No estoy seguro de saber cómo puede hacerse esto, pero al menos, en principio, es compatible con el Liberalismo 1, es decir, con un Estado neutral que no se responsabiliza por la supervivencia (cultural) de nadie.

Pero, en otra de sus formas, el multiculturalismo consiste en la exigencia de minimizar los peligros para todas las nacionalidades, las uniones sociales y las comunidades culturales. Aquí se pide que el Estado se haga responsable de la supervivencia (cultural) de todos. Éste es un liberalismo de la segunda clase, salvo que el "permiso" que Taylor sugiere para los proyectos oficiales como el de los quebequenses se convierte aquí en un requisito. Una vez más, no sé qué política estatal requeriría esto, de hecho. ¿Qué tendría que hacer el Estado para garantizar o aun para empezar a garantizar la supervivencia de todas las minorías que integran la sociedad estadunidense? Seguramente tendría que ir más allá del simple reconocimiento oficial del valor igual de los diferentes modos de vida. Los diversos grupos minoritarios necesitarían el control

de los fondos públicos, unas escuelas segregadas o parcialmente segregadas, cuotas de empleo que alentaran a las personas a registrarse con este o aquel grupo, etcétera.

Ante semejante perspectiva, mi propia inclinación (y sospecho que también la de Taylor) sería la retirada a un liberalismo del primer tipo —para nosotros, no para todos— la elección del Liberalismo 1 dentro del Liberalismo 2. *Desde dentro*, eso significa que la elección no está gobernada por un compromiso absoluto con la neutralidad estatal y los derechos individuales, ni por una profunda antipatía a las identidades particularistas (sin llegar a la ciudadanía) que es común entre los liberales de la primera clase. En cambio, está gobernada por la condición social y las auténticas elecciones de vida de *estos* hombres y mujeres.

En realidad, yo escogería el Liberalismo 1, al menos en parte, porque creo que quienes emigran a sociedades como ésta hicieron ya esta misma elección. Estaban dispuestos (y siguen estándolo), estaban preparados (y siguen estándolo) a correr los riesgos culturales cuando llegaron aquí, al dejar atrás las certidumbres de su viejo modo de vida. Sin duda, hay momentos de pesar y de arrepentimiento cuando comprenden cuánto dejaron atrás. No obstante, las comunidades que han creado aquí son diferentes de las que ellos conocieron precisamente en este sentido: que están adaptadas y han sido forjadas de manera significativa por la idea liberal de los derechos individuales. Tendríamos que mutilar drásticamente estos derechos, mucho más de lo requerido en Noruega o aun en Quebec, si hubiera que tratar a nuestras minorías como especies en peligro de extinción y que necesitan del patrocinio y la protección oficiales.

Así, desde dentro del Liberalismo 2, sopesando los derechos igualitarios y la supervivencia cultural —como Taylor sugiere que podemos y debemos hacerlo—, yo optaría por el Liberalismo 1: aquí, no en todas partes. No veo razón para que un liberalismo de esta clase no pudiese apoyar a las escuelas en que se buscara el estudio de la otredad, especialmente de todas las otredades locales, en la manera profundamente seria que pide el ensayo de Taylor. En realidad, ¿qué otro tipo de liberalismo o de antiliberalismo podría dar este apoyo, alentando al pueblo a estudiar la cultura de los otros antes de que el futuro de los suyos quede garantizado?

Segunda parte

La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho[1]

Jürgen Habermas

Las constituciones modernas reposan sobre la idea del [illegible]ch[illegible] c[illegible], gú[illegible]-cian por su propia decisión para formar una comunidad de sujetos de derecho libres e iguales. La constitución otorga vigencia a los derechos que los ciudadanos deben concederse recíprocamente si quieren regular de modo legítimo su vida en común con los medios del derecho positivo. Con ello ya se están presuponiendo los conceptos de derecho subjetivo y de persona jurídica individual como portadora de derechos. Si bien es cierto que el derecho moderno establece una base para las condiciones de reconocimiento intersubjetivo sancionadas por el Estado, los derechos que de ahí se derivan garantizan la vulnerable integridad de cada uno de los sujetos jurídicos. Se trata, en última instancia, de la protección de esas personas jurídicas individuales, aun cuando la integridad del individuo dependa —en el derecho no

[1] Jürgen Habermas, "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política,* Barcelona, Paidós, 1999, pp. 189-227.

menos que en la moral— de la estructura intacta de las condiciones de reconocimiento recíproco. Una teoría de los derechos elaborada en términos *individualistas*, ¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades *colectivas*?

Una constitución puede entenderse como un proyecto histórico que los ciudadanos prosiguen de nuevo en cada generación. En el estado democrático de derecho, el ejercicio del poder político está codificado por partida doble: el tratamiento institucionalizado de los problemas planteados y la mediación regulada procedimentalmente de los correspondientes intereses deben poder entenderse al mismo tiempo como la realización de un sistema de derechos.[2] En la escena política, sin embargo, se encuentran enfrentados los actores políticos que discuten sobre fines colectivos y sobre la distribución de los bienes colectivos. Sólo ante los tribunales y en el discurso jurídico se ponen en juego los derechos individuales reclamables judicialmente. También el derecho vigente debe interpretarse de una manera nueva en los contextos cambiantes a la vista de las nuevas necesidades y constelaciones de intereses. Esta disputa sobre la interpretación y realización de las pretensiones no satisfechas históricamente es una lucha por derechos legítimos en la que de nuevo están involucrados actores colectivos que oponen resistencia al desprecio de su propia dignidad. En esta "lucha por el reconocimiento" se articulan experiencias colectivas de integridad vulne-

[2] Véase J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp, 1992, capítulo III (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998).

rada, tal como Axel Honneth ha puesto de manifiesto.[3] ¿Pueden armonizarse estos fenómenos con una teoría individualista de los derechos?

Las conquistas políticas del liberalismo y de la socialdemocracia, que resultaron respectivamente del movimiento de emancipación burguesa y del movimiento obrero europeo, sugieren una respuesta afirmativa. Ambos movimientos persiguieron el objetivo de superar la privación de derechos de los grupos infraprivilegiados y, con ello, la división de la sociedad en clases sociales. Pero la lucha contra la represión de los colectivos, cuyas oportunidades de *participar de manera igualitaria en la vida social* fueron escatimadas, se ha llevado a cabo allí donde el reformismo social-liberal entró en acción en la forma de una lucha por la universalización de los derechos civiles mediante los procedimientos propios del estado de derecho. Tras la bancarrota del socialismo de Estado, esta perspectiva ha quedado incluso como la única posible: la población debe mantener la oportunidad de vivir con expectativas fundadas de seguridad, justicia social y bienestar, completando el *status* de trabajador asalariado dependiente mediante los derechos sociales de prestación y los derechos políticos de participación. Las desiguales condiciones sociales de vida de la sociedad capitalista deben ser compensadas por medio de una distribución más justa de los bienes colectivos. Este objetivo es completamente conciliable con la teoría de los derechos porque los "bienes básicos" (en el sentido de Rawls), o bien pueden ser distribuidos de manera individual (como el

[3] Véase Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Francfort, Suhrkamp, 1922 (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997).

dinero, el tiempo libre y las prestaciones de servicios), o bien pueden ser aprovechados individualmente (como las infraestructuras de transporte, salud y educación) y por ello pueden ser protegidos en forma de derechos individuales de prestación.

A primera vista, sin embargo, esa cuestión parece diferenciarse de las cuestiones planteadas con las reclamaciones de reconocimiento de las identidades colectivas y con las demandas de *igualdad de derechos de las formas de vida culturales*. En pro de tales reclamaciones luchan hoy en día las feministas, las minorías en las sociedades multiculturales, los pueblos que aspiran a la independencia nacional o aquellas regiones antaño colonizadas que reclaman en la escena internacional la equiparación en dignidad de sus respectivas culturas. ¿No exige el reconocimiento de las formas de vida y tradiciones culturales que están marginadas, ya sea en el contexto de una cultura mayoritaria o en el de la sociedad mundial dominada por el Atlántico Norte o de un modo eurocéntrico, garantías de *status* y de supervivencia y, en cualquier caso, un tipo de *derechos colectivos* que hacen estallar en pedazos nuestra tradicional autocomprensión del estado democrático de derecho que está cortada en base al patrón de los derechos individuales y que, en este sentido, es "liberal"?

A esta cuestión Charles Taylor aporta una respuesta diferenciada que conduce a que la discusión avance significativamente.[4] Como muestran los comentarios publicados en el mismo volumen,[5] también sus originales

[4] Véase Charles Taylor *et al.*, *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993, pp. 43-107.

[5] En la misma edición citada en la nota anterior pueden encontrar-

pensamientos provocan, claro está, intervenciones críticas. En el punto decisivo, Taylor se muestra ambiguo. Distingue dos versiones del estado democrático de derecho que denomina "Liberalismo 1" y "Liberalismo 2". Esta denominación sugiere que la segunda versión favorecida por él sólo corrige una comprensión inadecuada de los principios liberales. Si se mira más de cerca, la versión de Taylor ataca, empero, estos principios en sí mismos, y cuestiona el núcleo individualista de la comprensión moderna de la libertad.

La "política del reconocimiento" de Taylor

La siguiente afirmación de Amy Gutmann resulta indiscutible:

> El pleno reconocimiento público como ciudadanos iguales puede requerir dos formas de respeto: *1)* el respeto a la identidad única de cada individuo, cualquiera que sea su sexo, raza o etnicidad, y *2)* el respeto a aquellas actividades, prácticas y modos de ver el mundo que son objeto de una valoración singular o que son inseparables de los miembros de los grupos en desventaja, incluyendo a las mujeres, los asiáticoamericanos, los afroamericanos, los americanos aborígenes y una multitud de grupos existentes en los Estados Unidos.[6]

se los comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. [T.]

[6] Amy Gutmann, "Introducción", en Charles Taylor, *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, *op. cit.*, p. 21.

Lo mismo vale, claro está, para los trabajadores de fuera y otros extranjeros en la República Federal de Alemania, para los croatas en Serbia, los rusos en Ucrania, los kurdos en Turquía, para los deficientes mentales o para los homosexuales, etc. Esta exigencia no apunta en primer lugar a la igualación de las condiciones sociales de vida, sino a la protección de la integridad de aquellas formas de vida y tradiciones en las que los miembros de los grupos discriminados pueden reconocerse. Normalmente se vincula, por supuesto, el no reconocimiento cultural con una situación social de pronunciado infraprivilegio, de tal manera que ambas circunstancias se potencian de modo acumulativo. Resulta polémica la cuestión de si la segunda exigencia *2)* se deriva de la primera *1)*, esto es, del principio del igual respeto de cada individuo, o si estas dos exigencias deben entrar en colisión, al menos en algunos casos.

Taylor parte de que el aseguramiento de las identidades colectivas entra en competencia con el derecho a *iguales libertades subjetivas* —con el único y originario derecho humano, según Kant—, de tal manera que en caso de colisión debe decidirse por la preferencia de uno o de otro. A su favor habla la siguiente reflexión: puesto que *2)* exige precisamente la consideración de las particularidades, de las que *1)* parece hacer abstracción, el principio de igualdad de trato tiene que hacerse valer mediante políticas contrapuestas; por un lado, mediante una política que considere las diferencias culturales y, por otro, mediante una política de la universalización de los derechos subjetivos. Una de esas políticas debe compensar el coste que exige la otra en la forma de un universalismo igualador. Taylor verbaliza esta oposición (que,

como quisiera mostrar aquí, fue planteada incorrectamente) recurriendo a los conceptos de lo bueno y de lo justo, procedentes de la teoría moral. Liberales del tipo de Rawls y Dworkin exigen un ordenamiento jurídico éticamente neutral que pueda asegurar a cada cual el disfrute de oportunidades iguales para seguir su propia concepción de lo bueno. Por el contrario, comunitaristas como Taylor y Walzer ponen en tela de juicio la neutralidad ética del derecho, y por eso pueden esperar del estado de derecho en caso de necesidad también el activo fomento de determinadas concepciones de la vida buena.

Taylor se refiere al ejemplo canadiense de la minoría francófona, que en la provincia de Quebec constituye el grupo mayoritario. Dicha minoría reivindica para Quebec el derecho de formar en el interior del Estado una "sociedad distinta"; frente a la cultura mayoritaria anglosajona, quiere asegurar allí la integridad de su forma de vida mediante reglamentaciones que, entre otras cosas, impidan a la población de habla francesa y a los emigrantes enviar a sus hijos a las escuelas inglesas, que estipulen que el francés sea la lengua de comunicación para las empresas de más de 50 trabajadores y que prescriban en general el francés como la lengua de los negocios. Una teoría de los derechos del primer tipo debe impugnar tales fines colectivos:

> Una sociedad con metas colectivas como la de Quebec viola este modelo [...] Al seguir este modelo se pasa por alto, peligrosamente, una barrera esencial al hablar de los derechos fundamentales, cuando se trata de cosas como la firma de documentos en el lenguaje que uno prefiera. Hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca

> deben ser infringidas y por tanto deben encontrarse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios y las inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar o restringir por razones de política pública —aun cuando necesitaríamos una buena razón para hacerlo—, por la otra.[7]

Taylor propone un modelo alternativo que autoriza, bajo determinadas condiciones, que los derechos fundamentales puedan ser restringidos por garantías de *status* con el fin de promover la supervivencia de formas de vida culturales amenazadas, y con esto propone medidas políticas que "tratan activamente de *crear* miembros de la comunidad, por ejemplo, al asegurar que las generaciones futuras continúen identificándose como francoparlantes. No podemos considerar que esas políticas simplemente estén dando una facilidad a las personas que ya existen".[8]

Taylor, en primer lugar, hace plausible su tesis de la incompatibilidad presentado la teoría de los derechos en la versión selectiva del "Liberalismo 1". Más tarde interpreta su ejemplo canadiense en forma no matizada; poco nítida se presenta también la referencia jurídica de su planteamiento. Antes de considerar estos dos problemas mencionados quiero mostrar que una teoría de los derechos correctamente entendida no es, de ninguna manera, ciega frente a las diferencias culturales.

Taylor entiende por "Liberalismo 1" una teoría según la cual todos los sujetos de derecho tienen garantizadas

[7] Charles Taylor, "La política del reconocimiento", *op. cit.*, pp. 87 y 88-89.

[8] *Ibid.*, p. 88.

iguales libertades subjetivas de acción en la forma de derechos fundamentales; en los casos conflictivos, los tribunales deciden a quién le corresponden tales derechos. Así pues, el principio de igual respeto para todos adquiere validez sólo en la forma de una autonomía protegida jurídicamente, que cada uno puede utilizar para llevar a cabo su proyecto personal de vida. Esta interpretación del sistema de los derechos continúa siendo *paternalista* puesto que fracciona en dos el concepto de autonomía. No tiene en cuenta que los destinatarios del derecho sólo pueden adquirir autonomía (en el sentido dado por Kant) en la medida en que ellos mismos puedan comprenderse como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos jurídicos privados. El "Liberalismo 1" desconoce el "carácter igualmente originario" *(Gleichursprunglichkeit)* de la autonomía privada y de la autonomía pública. No se trata sólo de un elemento complementario que permanezca como algo externo a la autonomía privada, sino de una necesaria conexión interna entre ambas, es decir, una conexión conceptual. En última instancia, los sujetos jurídicos privados no podrán ni siquiera gozar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos en el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana no logran ver con claridad los intereses y los criterios justificados y si no llegan a ponerse de acuerdo sobre los aspectos relevantes bajo los cuales lo igual ha de tratarse de forma igual y lo desigual de forma desigual.

Tan pronto como tomemos en serio esta conexión *interna* entre el estado de derecho y la democracia se ve claramente que el sistema de los derechos no sólo no es ciego frente a las desiguales condiciones sociales de vida, sino que tampoco lo es frente a las diferencias culturales.

El "daltonismo" de la lectura selectiva desaparece cuando se supone que le atribuimos a los portadores de los derechos subjetivos una identidad concebida de modo intersubjetivo. Las personas, también las personas jurídicas, se individualizan sólo a través de un proceso de socialización.[9] Bajo esta premisa, una teoría de los derechos correctamente entendida reclama precisamente aquella política del reconocimiento que protege la integridad del individuo incluso en los contextos de vida que configuran su identidad. Para ello no se requiere ningún modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativos, sino tan sólo su realización consecuente. Aunque, sin duda, dicha realización tomaría un mal cariz sin la presencia de movimientos sociales y sin luchas políticas.

Esto último puede comprobarse en la historia del feminismo, que siempre debió acometer nuevas embestidas para poder alcanzar sus metas jurídico-políticas frente a fuertes resistencias. Como ha sucedido con el propio desarrollo del derecho en las sociedades occidentales en general. También las políticas feministas igualitarias han seguido durante los últimos 100 años un modelo que puede describirse como una dialéctica entre la igualdad jurídica y la igualdad fáctica: competencias jurídicas iguales conceden libertades de acción que pueden ser usadas de manera diferente y por eso no fomentan la igualdad fáctica de las situaciones vitales o posiciones de poder. A decir verdad, si el sentido normativo de la igualdad

[9] Véase J. Habermas, "Individuierung durch Vergesellschaftung", en *idem, Nachmetaphysisches Denken,* Francfort, Suhrkamp, 1988 (trad. cast.: "Individuación por vía de socialización", en *idem, Pensamiento postmetafísico,* Madrid, Taurus, 1990, pp. 188-239).

jurídica no debe transmutarse en su contrario, tendrían que satisfacerse plenamente los presupuestos fácticos para un aprovechamiento en igualdad de oportunidades de las competencias jurídicas distribuidas de modo igualitario. No obstante, una nivelación de las situaciones vitales y de las posiciones de poder llevada a cabo desde este punto de vista no debería conducir a intervenciones *normalizadoras* tales que hicieran que los presuntos beneficiarios se vieran sensiblemente limitados en su libertad para configurar de manera autónoma la vida. En tanto que el horizonte quede limitado al aseguramiento de la autonomía privada y se diluya la conexión interna entre los derechos subjetivos de las personas privadas y la autonomía pública de los ciudadanos participantes en el proceso legislativo, la política jurídica vacilará desvalida entre los polos de un paradigma del derecho liberal en el sentido lockeano y otro propio del Estado social igualmente corto de perspectivas. Algo así pasa también con el tratamiento igualitario de hombres y mujeres.[10]

Inicialmente, la *política liberal* pretende desvincular la adquisición del *status* respecto de la identidad sexual y garantizar para las mujeres una igualdad de oportunidades neutral respecto a los resultados en la competencia por los puestos de trabajo, la estimación social, las titulaciones académicas, el poder político, etc. Sin embargo, la equiparación formal, ya llevada a cabo parcialmente, permite destacar de modo más claro el desigual trato fáctico de las mujeres. Ante ello, la *política del Estado social* reaccionó con reglamentaciones especiales, sobre

[10] Véase D. L. Rhode, *Justice and Gender*, Cambridge, Mass., parte I, 1989.

todo en el ámbito del derecho social, laboral y de familia: en lo que se refiere al embarazo y la maternidad o a las cargas sociales en casos de separación. Entretanto, por supuesto, se han convertido en objeto de crítica no sólo las reivindicaciones liberales no satisfechas, sino también las consecuencias ambivalentes de los programas del Estado social aplicados con éxito: como, por ejemplo, el riesgo de una mayor ocupación que estas compensaciones representan para las mujeres, la sobrerrepresentación de las mujeres en los grupos con salarios más bajos, el problemático "bienestar del hijo", la progresiva "feminización" de la pobreza, etc. Desde un punto de vista jurídico, una razón estructural para esa discriminación producida de manera reflexiva reside en las clasificaciones demasiado generalizadoras de las situaciones de desventaja y de los grupos de personas perjudicadas. Así, estas "falsas" clasificaciones conducen a intervenciones "normalizadoras" en los modos de vida que pueden transformar las compensaciones de daños ya implementadas en una nueva clase de discriminación y convertir la garantía de libertad en privación de libertad. En las materias jurídicas relativas a las mujeres, el paternalismo del Estado social adopta un sentido literal porque el poder legislativo y el judicial se orientan según modelos de interpretación tradicionales que contribuyen a consolidar los estereotipos existentes acerca de la identidad sexual.

La clasificación de los roles sexuales y de las diferencias dependientes del sexo afectan a capas elementales de la autocomprensión cultural de una sociedad. Sólo en nuestros días el feminismo radical ha logrado que se tome conciencia del carácter falible, necesitado de revisión y fundamentalmente cuestionable de esta autocom-

prensión. Insiste con justicia en que los *aspectos* bajo los cuales las diferencias entre las experiencias y situaciones vitales de ciertos grupos de mujeres y de hombres resultan significativas para un disfrute en igualdad de oportunidades de las libertades subjetivas de acción deben ser clarificados en la esfera pública de la política, esto es, en la confrontación pública sobre la interpretación adecuada de las necesidades.[11] Por eso, en esta lucha por la equiparación de las mujeres se puede demostrar de manera especialmente clara el cambio realizado en la comprensión paradigmática del derecho. En lugar de la polémica sobre si la autonomía de las personas jurídicas queda mejor asegurada mediante libertades subjetivas para la competencia entre sujetos privados o mediante derechos de prestación garantizados objetivamente para los clientes de las burocracias del Estado de bienestar, surge una *concepción procedimental del derecho* según la cual el proceso democrático debe asegurar *simultáneamente* la autonomía privada y la autonomía pública: los derechos subjetivos, que deben garantizar a las mujeres un desenvolvimiento autónomo de sus vidas en lo privado, apenas pueden ser formulados adecuadamente si antes los propios afectados no articulan y fundamentan en discusiones públicas los correspondientes aspectos relevantes para el tratamiento igual y desigual de los casos típicos. La autonomía privada de los ciudadanos que disfrutan de iguales derechos sólo puede ser asegurada activando al mismo compás su autonomía ciudadana.

Una interpretación "liberal" del sistema de los derechos que ignore esta conexión tiene que malentender el

[11] Véase Nancy Fraser, "Struggle over needs", en *idem, Unruly Practices,* Oxford, 1989, pp. 144-160.

universalismo de los derechos fundamentales como nivelación abstracta de las diferencias, es decir, como una nivelación tanto de las diferencias culturales como de las sociales. Estas diferencias tienen que ser percibidas y consideradas con una sensibilidad contextual siempre mayor cuando se trata de realizar el sistema de los derechos por vía democrática. La universalización de los derechos civiles es, ahora como siempre, el motor de una diferenciación progresiva del sistema jurídico que no puede asegurar la integridad de los sujetos jurídicos sin el estricto tratamiento igual —dirigido por los propios ciudadanos— de los contextos de vida que aseguran su identidad. Si se corrige la interpretación selectiva de la teoría de los derechos en favor de una comprensión democrática de la realización de los derechos fundamentales, no se necesita yuxtaponer a la forma abreviada del "Liberalismo 1" un modelo que introduzca derechos colectivos ajenos al sistema.

Luchas por el reconocimiento: los fenómenos y los niveles de su análisis

El feminismo, el multiculturalismo, el nacionalismo y la lucha contra la herencia eurocéntrica del colonialismo son fenómenos que, aunque se encuentran emparentados, no deben ser confundidos. Su parentesco estriba en que tanto las mujeres, las minorías étnicas y culturales, así como las naciones y las culturas, ofrecen resistencia contra la opresión, la marginación y el desprecio, y de este modo luchan por el reconocimiento de las identidades colectivas, sea en el contexto de una cultura mayori-

taria o en el de la comunidad de los pueblos. Se trata de movimientos de emancipación cuyos objetivos políticos colectivos se definen en primera instancia en clave cultural, aun cuando siempre estén en juego también desigualdades de carácter económico así como dependencias de naturaleza política.

a) Si bien el feminismo no es asunto de una minoría, se dirige no obstante contra una cultura dominante que interpreta la relación entre los sexos de un modo asimétrico que excluye la igualdad de derechos. La diferencia de las situaciones de vida y experiencias específicas de cada sexo no encuentra ni jurídica ni informalmente una consideración adecuada: ni la comprensión que en clave cultural las mujeres tienen de sí mismas, ni su contribución a la cultura común, encuentran su debido reconocimiento. Bajo las definiciones dominantes tampoco cabe articular de manera suficiente las necesidades femeninas. Por ello, la lucha política por el reconocimiento se inicia como una lucha por la interpretación de las *aportaciones y de los intereses específicos de las mujeres*. En la medida en que esa lucha tiene éxito, cambia junto con la identidad colectiva de las mujeres también la relación entre los sexos y acaba directamente afectada la comprensión que los varones tienen de sí mismos. El catálogo de valores de la sociedad en su totalidad se pone en discusión; las consecuencias de esta problematización penetran hasta en la esfera privada y afectan también a los límites establecidos entre las esferas pública y privada.[12]

b) Algo distinto sucede con la lucha por el reconocimiento de la identidad colectiva de las minorías étnicas

[12] Véase Seyla Benhabib, *Situating the Self*, Oxford, parte II, 1992.

y culturales oprimidas. Puesto que también esos movimientos de emancipación apuntan a la superación de una división ilegítima de la sociedad, no puede quedar sin tocar la autocomprensión de la cultura mayoritaria. Pero desde su perspectiva, la interpretación cambiante de las aportaciones e intereses *de los otros* no tiene que suponer cambiar el propio papel de igual manera que la reinterpretación de la relación entre los sexos transforma el papel del varón.

Los movimientos de emancipación en las sociedades multiculturales no configuran un fenómeno unitario. Presentan diferentes desafíos dependiendo de si las minorías endógenas se hacen conscientes de su identidad o de si surgen nuevas minorías por causa de la inmigración; dependiendo de si con esa tarea se confrontan Estados que, en razón de su historia y de su cultura política, se comprenden a sí mismos como un Estado de inmigración o como un Estado cuya autocomprensión nacional debe ser adaptada a la integración de culturas extrañas. Los desafíos resultarán mayores cuanto más profundas sean las diferencias de religión, de raza o de etnia o las diacronías histórico-culturales que deben ser superadas; serán más dolorosos cuanto más adopten las tendencias de autoafirmación un carácter fundamentalista-delimitador, ya sea porque la minoría que pugna por el reconocimiento al haber sufrido experiencias de impotencia se refugie en regresiones, o ya sea porque tenga que despertar por vía de una movilización de masas a la conciencia de la articulación de una nueva identidad elaborada constructivamente.

c) Hay que diferenciar de lo anterior el nacionalismo propio de aquellas poblaciones que se comprenden como

grupos homogéneos étnica y lingüísticamente desde el trasfondo de un destino histórico común y que quieren asegurar su identidad no sólo como comunidades de origen, sino en la forma de un Estado nacional capaz de actuar políticamente. El modelo de los movimientos nacionales fue casi siempre el del Estado nacional surgido de la Revolución francesa y concebido en una manera republicana. Italia y Alemania fueron "naciones tardías" en contraposición a los Estados nacionales de la primera generación. Otro contexto diferente lo configuró el periodo de la descolonización después de la segunda Guerra Mundial. Y diferente, nuevamente, resultó ser la constelación tras la caída de imperios como el otomano, el austro-húngaro o el de la Unión Soviética. De estos casos difiere la situación de aquellas minorías nacionales que como los vascos, los kurdos o los norirlandeses surgieron durante el proceso de formación de los Estados nacionales. La fundación del Estado de Israel en Palestina, una zona bajo mandato inglés reclamada por los árabes a partir de un movimiento nacional-religioso y del espanto producido por Auschwitz, representa un caso especial.

d) Eurocentrismo y predominio de la cultura occidental son finalmente palabras claves de una lucha por el reconocimiento que se dirime a escala internacional. La Guerra del Golfo creó por fin conciencia de esta dimensión: a la sombra de una historia colonial todavía presente, la intervención de los aliados fue concebida, tanto por las masas movilizadas religiosamente como por los intelectuales secularizados, como un desprecio de la identidad y de la peculiaridad del mundo árabe-musulmán. Las huellas de un reconocimiento negado impregnan to-

davía las relaciones históricas entre Occidente y Oriente y, con mayor razón aún, las relaciones entre el Primer y el Tercer Mundo.

Ya en esta somera clasificación de los fenómenos se trasluce que el caso de la polémica constitucional del gobierno canadiense con Quebec puede entenderse como un caso límite comprendido entre *b)* y *c)*. Por debajo del umbral separatista de la fundación de un Estado propio, la minoría francoparlante lucha abiertamente por derechos que a ella le corresponderían sin más en caso de que se declarara un Estado nacional independiente (como recientemente lo hicieron Croacia, Eslovenia, Eslovaquia, los Estados Bálticos o Georgia). No obstante, la minoría francoparlante aspira a un "Estado dentro del Estado", para lo cual ofrece construcciones federalistas dentro de un amplio espectro que va desde regulaciones confederativas hasta una relajada federación. En Canadá, la descentralización de los poderes soberanos del Estado se vincula con la cuestión de la autonomía cultural para una minoría que en su propia casa quiere convertirse en una mayoría relativa. Con el cambio de color de la cultura mayoritaria volverán a producirse nuevas minorías, claro está.

Junto a los distintos fenómenos comprendidos entre el punto *a)* y el *d)*, deben también diferenciarse otros niveles de su análisis. Las reflexiones de Taylor tocan al menos tres discursos que se enconaron con estos fenómenos.

e) En el debate sobre la "corrección política" *(political correctness)* esos fenómenos han constituido más bien la ocasión para la autocomprensión de los intelectuales norteamericanos a propósito de la valoración de

la modernidad.[13] Ninguna de las partes en disputa desea proseguir con la modernidad como un proyecto en sí mismo no desechable.[14] Lo que para los "radicales" significa un paso estimulante hacia la posmodernidad y hacia la superación de las figuras totalizadoras del pensamiento, constituye en cambio para los "tradicionalistas" un signo de una crisis que sólo puede ser controlada mediante el retorno evocador a las tradiciones clásicas occidentales. Podemos abandonar aquí este debate, puesto que contribuye poco al análisis de las luchas por el reconocimiento en el estado democrático de derecho y prácticamente nada a su solución política.[15]

f) En otro nivel se encuentran situados los discursos filosóficos en sentido estricto que parten de los men-

[13] Véase P. Berman (comp.), *Debating P.C.*, Nueva York, 1992; véase también ahí J. Searle, "Storm over the University", pp. 85-123.

[14] Véase J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp, 1985 (trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989).

[15] Así lo señala Amy Gutmann en referencia al método desconstructivista del desenmascaramiento: "Este argumento reduccionista acerca de las normas intelectuales se plantea a menudo en nombre de los grupos que están mal representados en la universidad y en desventaja en la sociedad, pero es difícil ver cómo pueda acudir en ayuda de nadie. El argumento se refuta a sí mismo, en lo lógico y en lo práctico. Por su propia lógica interna, el desconstruccionismo no tiene nada que decir en nombre de la idea de que las normas intelectuales son las máscaras de la voluntad de poder político, aparte de que refleja la voluntad de poder de los propios desconstruccionistas. Pero entonces, ¿para qué preocuparse en absoluto por la vida intelectual, que no es el camino más corto, ni el más seguro o siquiera el más satisfactorio hacia el poder político, si en realidad lo que se busca es el poder político?" (Amy Gutmann, "Introducción", en Charles Taylor *et al.*, *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, *op. cit.*, p. 35).

cionados fenómenos para describir problemas generales. Los fenómenos resultan apropiados para ilustrar las dificultades de la comprensión intercultural; iluminan la relación entre moral y eticidad o la relación interna entre significado y validez y dan nuevo aliento a la antigua cuestión de si podemos trascender, en general, el contexto de nuestras respectivas lenguas y culturas o si todos los estándares de racionalidad permanecen cautivos de determinadas tradiciones e imágenes del mundo. Las aplastantes evidencias sobre la descomposición de las sociedades multiculturales y la confusión babilónica de las lenguas en una sociedad mundial sumamente compleja parecen obligarnos a hacer uso de conceptos lingüísticos holistas y de imágenes del mundo contextualistas, que predisponen escépticamente frente a todas las pretensiones universalistas, sean cognitivas o normativas. El debate ramificado y, por de pronto, todavía abierto sobre la racionalidad tiene, ciertamente, también consecuencias para los conceptos de lo bueno y de lo justo, con los que operamos cuando investigamos las condiciones de una "política del reconocimiento". No obstante, la propia propuesta de Taylor tiene otro contexto: se encuentra en el plano del derecho y de la política.

g) La cuestión del "derecho" o de los "derechos" de las minorías ofendidas y despreciadas gana con ello un sentido jurídico. Las decisiones políticas se sirven de la forma regulativa del derecho positivo en general para hacerse eficaces en las sociedades complejas. Ante el medio "derecho" nos topamos, sin embargo, con una estructura artificial a la que se encuentran asociadas determinadas decisiones normativas previas. El derecho moderno es *formal* porque se basa en la premisa de que todo

lo que no está explícitamente prohibido, está permitido. Es *individualista* porque hace de la persona individual el portador de derechos subjetivos. Es un derecho *coactivo* porque está *sancionado* estatalmente y se extiende solamente a conductas legales o conformes a reglas: por ejemplo, puede dejar al arbitrio de cada uno la práctica de una religión, pero no puede prescribir convicción alguna. Es un derecho *positivo* porque se basa en las decisiones —modificables— de un legislador político; y, en resumen, es un derecho *establecido procedimentalmente* porque se legitima mediante un procedimiento democrático. Si bien el derecho positivo exige sólo una conducta *legal*, debe ser no obstante *legítimo:* aunque deja al arbitrio de cada uno los motivos de la obediencia del derecho, éste debe estar creado de tal manera que en todo tiempo pueda ser obedecido por los destinatarios también por respeto a la ley. Un ordenamiento jurídico es, pues, legítimo si asegura de modo equitativo la autonomía de todos los ciudadanos. Éstos son autónomos sólo si los destinatarios del derecho pueden entenderse a sí mismos simultáneamente como sus autores. Y los autores sólo son libres en cuanto participantes en procesos legislativos que estén de tal manera regulados y se lleven a cabo en tales formas de comunicación que todos puedan suponer que las regulaciones acordadas de tal modo son merecedoras de una aprobación general y motivada racionalmente. Desde un punto de vista normativo, no hay estado de derecho sin democracia. Puesto que, de otro lado, el proceso democrático mismo tiene que ser institucionalizado jurídicamente, el principio de la soberanía exige, por el contrario, aquellos derechos fundamentales sin los cuales no puede darse un derecho le-

gítimo en general: más que nada, el derecho a iguales libertades subjetivas de acción que, por su lado, presuponen una completa protección jurídica individual.

Tan pronto como tratamos un problema como problema jurídico ponemos en juego un concepto del derecho moderno que nos fuerza —tan sólo por razones conceptuales— a operar con la arquitectónica, tan rica en presupuestos, del estado de derecho. Esto tiene también consecuencias para el tratamiento del problema de la equiparación jurídica y del igual reconocimiento de los grupos definidos culturalmente, esto es, de aquellos colectivos que se diferencian de otros colectivos por su tradición, forma de vida, origen étnico, etc. (y cuyos miembros *quieren* diferenciarse de los demás colectivos en pro de la conservación y desarrollo de su identidad).

La impregnación ética del estado de derecho

Desde la perspectiva de la teoría del derecho, el multiculturalismo plantea en primer lugar la cuestión de la *neutralidad ética* del ordenamiento jurídico y de la política. Denomino "éticas" todas las cuestiones que se refieren a concepciones de la vida buena o de la vida no malograda. Las cuestiones éticas no pueden ser juzgadas bajo el punto de vista "moral" de si algo es "bueno de igual manera para todos"; el enjuiciamiento imparcial de estas cuestiones se ajusta más bien en base a valoraciones fuertes, a la autocomprensión y al proyecto de vida perspectivista de grupos particulares, esto es, se ajusta a lo que desde *su* perspectiva, teniendo en cuenta la totalidad, "es bueno para nosotros". Entre las cuestiones éti-

cas se inscribe gramaticalmente la referencia a la primera persona y con esto la referencia a la identidad (de un individuo o) de un grupo. Con el ejemplo de la disputa constitucional canadiense quiero considerar la exigencia liberal de la neutralidad ética del derecho ante todo con respecto a la autocomprensión ético-política de una nación de ciudadanos.

La neutralidad del derecho —y del procedimiento democrático de formación del derecho— se entiende ocasionalmente como si las cuestiones políticas de carácter ético debieran ser alejadas del orden del día mediante "*gag rules*"[16] y así excluirlas de la discusión, porque serían inabordables para la regulación jurídica imparcial. Así, el Estado (en el sentido del "Liberalismo 1") no debe poder perseguir, más allá de la garantía de la libertad privada y del bienestar personal y la seguridad de sus ciudadanos, ninguna meta de carácter colectivo. El modelo opuesto (en el sentido del "Liberalismo 2") espera del Estado, por el contrario, que asegure estos derechos fundamentales en general y que además intervenga también en pro de la supervivencia y fomento de una "determinada nación, cultura o religión o bien en pro de un número limitado de naciones, culturas y religiones". También para Michael Walzer este modelo resulta fundamental: posibilita, ciertamente, que los ciudadanos se decidan en determinadas circunstancias también por la primacía de los derechos individuales. En este punto, Walzer comparte la premisa de que son posibles las colisiones entre ambas orientaciones normativas básicas y

[16] Literalmente, *reglas mordaza*, esto es, normas legales diseñadas para limitar la libertad de expresión [T.]

que en tales casos sólo el “Liberalismo 2” permite una decisión en favor de la consideración y de la primacía relativa de los fines e identidades colectivos. Ahora bien, la teoría de los derechos mantiene en realidad una absoluta prioridad de los derechos frente a los bienes colectivos, de tal modo que los argumentos en favor de los fines, como muestra Dworkin, sólo pueden “triunfar” sobre los derechos subjetivos si por su lado pueden ser fundamentados a la luz de derechos prioritarios.[17] Sin embargo, esto por sí sólo no sostiene todavía aquella concepción comunitarista, compartida por Taylor y Walzer, de que el sistema de los derechos resulta ciego frente a la protección de formas de vida culturales e identidades colectivas en la medida en que resulte “igualador” y necesitado de corrección.

Con el ejemplo de las políticas feministas de equiparación hemos puesto de manifiesto algo que vale de manera universal: que la configuración democrática del sistema de derechos no sólo debe incorporar en sí fines colectivos políticos generales, sino también metas colectivas que puedan articularse en luchas por el reconocimiento. Pues a diferencia de las normas morales que regulan las posibles interacciones entre sujetos capaces de habla y acción, las normas jurídicas se refieren a los contextos de interacción de una sociedad concreta. Las normas jurídicas tienen su origen en decisiones de un legislador local, se dirigen a un colectivo socialmente delimitado en el interior de una región estatal geográficamente determinada y producen, en este ámbito de va-

[17] Véase Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londres, 1977 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984).

lidez bien circunscrito, decisiones políticas con las cuales la sociedad organizada estatalmente actúa sobre sí misma en forma de programas colectivamente vinculantes. Por supuesto, la consideración de fines colectivos no puede disolver la *estructura* del derecho, ni puede destruir la *forma* jurídica como tal y superar con ello la diferencia entre derecho y política. No obstante, se encuentra en la naturaleza concreta de las materias necesitadas de regulación que la normativización de los modos de conducta se abra por medio del derecho —de un modo distinto que por medio de la moral— a los objetivos de la voluntad política de una sociedad. Por eso, todo ordenamiento jurídico es *también* la expresión de una forma de vida particular y no sólo el reflejo especular del contenido universal de los derechos fundamentales. Ciertamente, las decisiones del legislador político deben llegar a ser comprendidas como la realización del sistema de derechos y sus políticas como el desarrollo configurador del mismo; no obstante, cuanto más concreta sea la restricción de la materia, tanto más se expresará en la aceptabilidad de una regulación jurídica correspondiente *también* la autocomprensión de una colectividad y de su forma de vida (así como el compromiso entre grupos de intereses en competencia y la elección informada entre fines alternativos y medios). Esto se pone de manifiesto en el amplio espectro de razones que entran a formar parte en un proceso racional de formación de la opinión y de la voluntad del legislador político: en las deliberaciones y justificaciones de las decisiones legislativas, también entran en consideración razones éticas junto a las consideraciones morales, las reflexiones pragmáticas y los resultados de negociaciones justas.

En la medida en que la formación de la opinión y de la voluntad política de los ciudadanos esté orientada por la idea de la realización de los derechos, ciertamente no debería ser *equiparada,* tal como proponen los comunitaristas, con una determinada autocomprensión ético-política. No obstante, el proceso de realización del derecho debe insertarse en contextos que requieren tanto un importante componente político como también discursos de autocomprensión, es decir, de discusiones sobre una concepción común del bien y de la forma de vida deseada y reconocida como auténtica. Son controversias en las que los participantes se aclaran sobre, por ejemplo, cómo quieren concebirse como ciudadanos de una determinada república, como habitantes de una determinada región, como herederos de una determinada cultura, qué tradiciones quieren continuar o romper, cómo quieren relacionarse con su destino histórico entre ellos mismos y con la naturaleza, etc. Y, por supuesto, la elección de la lengua oficial o la decisión sobre el currículum de las escuelas públicas afecta a la autocomprensión ética de una nación. Dado que las cuestiones ético-políticas son un componente ineludible de la política y que las correspondientes regulaciones expresan la identidad colectiva de la nación de ciudadanos, pueden provocarse en ella luchas culturales en las que las minorías despreciadas pueden oponer resistencia a una cultura mayoritaria insensible. El detonante no es la neutralidad ética de un ordenamiento jurídico estatal, sino la inevitable impregnación ética de toda comunidad jurídica y de todo proceso democrático de realización de los derechos fundamentales. De esto dan testimonio, por ejemplo, las garantías institucionales de que gozan las iglesias cristia-

nas —a pesar de la libertad religiosa— en Estados como la República Federal de Alemania o la reciente y discutida garantía de *status* que la constitución concede aquí a la familia en contraposición a otras comunidades de vida similares al matrimonio.

En nuestro contexto resulta de interés conocer que tales decisiones, consideradas tanto empírica como normativamente, dependen de una formulación contingente del Estado nacional. La delimitación social del pueblo propio de un Estado *(Staatsvolk)* se deriva de circunstancias históricas que son externas al sistema de los derechos y a los principios del estado de derecho. Dicha delimitación decide sobre el conjunto de las personas que conviven en un territorio y están obligados por la constitución, es decir, por la decisión de los padres fundadores de regular legítimamente con los medios del derecho positivo su vida en común; en su calidad de descendientes han dado implícitamente su conformidad (y, en cuanto ciudadanos inmigrantes, de modo explícito) para proseguir un proyecto constitucional con el que se han encontrado. Pero las personas con las que se conforma en un momento dado un Estado nacional encarnan con sus procesos de socialización al mismo tiempo las formas culturales de vida en las que han desarrollado su identidad, incluso aunque hayan roto con sus tradiciones de origen. Las personas o, mejor dicho, sus estructuras de personalidad, forman, por así decirlo, puntos nodales de una red adscriptiva de culturas y tradiciones, de contextos de vida y de experiencia compartidos de manera intersubjetiva. Y este contexto constituye también el horizonte dentro del cual los ciudadanos, tanto si lo quieren como si no; desarrollan sus discursos ético-

políticos de autocomprensión. Si cambia el conjunto de los ciudadanos, cambia también ese horizonte de tal modo que se mantendrán otros discursos sobre las mismas cuestiones y se obtendrán otros resultados. Las minorías nacionales, al menos intuitivamente, son conscientes de que esta circunstancia constituye un motivo importante para reclamar su propio Estado o para exigir ser reconocida como *distinctive society*, tal como sucedió en el proyecto constitucional del lago Meech (que entretanto ha fracasado).[18] Si la minoría francófona llegara a constituirse como una comunidad jurídica propia, entonces por las mismas vías democráticas se formarían —en torno a importantes cuestiones ético-políticas— otras mayorías y lograrían regulaciones distintas a las que poseen hasta ahora los canadienses en su totalidad.

Como pone de manifiesto la historia del proceso de construcción de los Estados nacionales,[19] con las nuevas fronteras estatales sólo surgen, por supuesto, nuevas minorías nacionales; el problema no desaparece, a no ser al precio —injustificable desde una perspectiva político-moral— de una "limpieza étnica". Con el ejemplo de los kurdos, que viven dispersos sobre el territorio de cinco Estados distintos, o con el de Bosnia-Herzegovina, donde los grupos étnicos combaten de manera despiadada, se puede demostrar de manera clara el doble filo del "de-

[18] En abril de 1987, los gobiernos de las 11 provincias del Canadá reunidos en el lago Meech, cercano a Ottawa, llegaron a un acuerdo previo para reformar la Constitución federal con el objeto de reconocer a Quebec como "sociedad distinta". En la tramitación ulterior, al no alcanzarse la unanimidad exigida, el proyecto tuvo que ser desechado. [T.]

[19] Véase P. Alter, *Nationalismus*, Francfort, 1985.

recho" a la autodeterminación nacional. De un lado, se encuentra una colectividad que se concibe como una comunidad con su propia identidad y que lucha por un nuevo nivel de reconocimiento mediante la adquisición de estatalidad propia: un modo de reconocimiento que, como comunidad prepolítica de lengua y origen e incluso como "nación cultural" constituida o dispersa, se le sigue negando. La necesidad de ser reconocido como nación se refuerza en tiempos de crisis, cuando la población —como sucedió tras la disolución del imperio soviético— se aferra a los rasgos adscriptivos de una identidad colectiva renovada de modo regresivo. Este asidero promete compensaciones problemáticas a los fundados miedos al futuro y a los desconciertos sociales. De otro lado, la independencia nacional a menudo sólo se obtiene pagando el precio de guerras civiles, nuevas represiones o problemas derivados que perpetúan los conflictos de partida con signos contrapuestos.

Las cosas transcurren de otra manera en Canadá, en donde se busca de un modo racional una solución federalista que deje intacto al Estado global, pero en donde se desea asegurar la autonomía cultural de una parte mediante la descentralización de las competencias estatales.[20] A través de esto se transforma en determinados ámbitos políticos el conjunto de quienes participan en el proceso democrático, aunque no sus principios. Esto es así porque la teoría de los derechos de ninguna manera les prohíbe a los ciudadanos del estado democrático de derecho que hagan valer en su ordenamiento estatal general una concepción del bien que comparten desde el

[20] Este escrito lo redacté a principios de 1993.

inicio o que acuerdan mediante los discursos políticos. Dicha teoría prohíbe, por supuesto, otorgar *en el interior* del Estado privilegio alguno a una forma de vida en detrimento de otra. En las construcciones federales de Estado esto vale tanto a nivel de la federación como a nivel de cada estado federado. Si he entendido el asunto de modo correcto, la polémica en Canadá no versa sobre este principio de la igualdad de derechos, sino sobre el modo y la medida de las competencias estatales que deben ser traspasadas a la provincia de Quebec.

Coexistencia en igualdad de derechos *versus* protección de especies

Sin duda, la vía del federalismo se ofrece pues como una solución sólo si los miembros de los diferentes grupos étnicos y formas culturales de vida pueden ser más o menos delimitados territorialmente unos de otros. Éste no sería el caso en sociedades multiculturales como los Estados Unidos; aun menos será el caso para países que (como la República Federal de Alemania) cambian su composición étnica bajo la presión de corrientes de inmigración procedentes de todo el mundo. También un Quebec convertido en una entidad culturalmente autónoma se encontraría en la misma situación y tan sólo se habría trocado una cultura mayoritaria inglesa por una francesa. Supongamos que en tales sociedades multiculturales existe —sobre el trasfondo de una cultura liberal y sobre la base de asociaciones voluntarias— una esfera pública que funcione con estructuras de comunicación no cerradas que posibiliten y promuevan discursos de

autocomprensión. Entonces el proceso democrático de realización de iguales derechos subjetivos puede abarcar también la garantía de la coexistencia en igualdad de derechos de los diferentes grupos étnicos y sus formas culturales de vida. Para ello no es necesario ninguna fundamentación especial ni ningún otro principio. Pues, considerado normativamente, la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad. La identidad del individuo está entretejida con las identidades colectivas y sólo puede estabilizarse en un entramado cultural, que, tal como sucede con el lenguaje materno, uno lo hace suyo como si se tratase de una propiedad privada. Por eso, sin duda, el individuo permanece, en el sentido de Will Kymlicka,[21] como el portador de los correspondientes "derechos de pertenencia cultural"; de ahí se derivan, en la dialéctica entre la igualdad jurídica y la igualdad fáctica, amplias garantías de *status*, derechos de autoadministración, servicios de infraestructura, subvenciones, etc. Las culturas aborígenes amenazadas pueden hacer valer en su protección especiales razones morales basadas en la historia de su país ocupado en el ínterin por la cultura mayoritaria. Argumentos similares pueden aducirse en pro de una "discriminación positiva" que favorezca a las culturas tanto tiempo oprimidas y negadas de los antiguos esclavos.

Estas obligaciones y otras semejantes resultan de derechos *de carácter jurídico* y en modo alguno de una es-

[21] Véase W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989.

timación del *valor* universal de cada cultura. La política del reconocimiento defendida por Taylor estaría asentada sobre pies de barro si dependiera de la "suposición del igual valor" de las culturas y de su correspondiente contribución a la civilización universal. El derecho al igual respeto que cada cual puede reclamar incluso en los contextos de vida formadores de su identidad no tiene nada que ver con la supuesta excelencia de su cultura de origen, con méritos cuyo reconocimiento sea general. Esto también lo subraya Susan Wolf:

> Pues al menos uno de los graves daños que perpetúa la falta de reconocimiento no tiene casi nada que ver con la cuestión de si la persona o la cultura que no es reconocida tiene algo importante que decir a todos los seres humanos. Por consiguiente, la necesidad de remediar esos daños no depende de la suposición, o la confirmación de que una cultura en particular posee un valor distinto para quienes están fuera de ella.[22]

No se necesita, por tanto, que la coexistencia en igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y sus formas de vida culturales se asegure por medio de derechos colectivos, que llegarían a sobrecargar una teoría de los derechos cortada a la medida de las personas individuales. Incluso si tales derechos de grupo pudieran ser admitidos en un estado democrático de derecho, no sólo serían innecesarios, sino también cuestionables desde un punto de vista normativo. La protección de las tradi-

[22] S. Wolf, "Comentario", en Ch. Taylor *et al.*, *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, *op. cit.*, p. 113.

ciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas. Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que *convencen* a aquellos que las abrazan y las graban en sus estructuras de personalidad, es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de las mismas. Desde los presupuestos del estado de derecho, sólo cabe *posibilitar* ese rendimiento hermenéutico de la reproducción cultural de los mundos de la vida, ya que una garantía de supervivencia habría de robarles a los miembros precisamente la libertad de decir sí o no, que hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de una herencia cultural. Bajo las condiciones de una cultura que se ha hecho reflexiva sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que *vinculan* a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la *opción* de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y de zarpar hacia otras costas. Esto vale también para sectas relativamente cerradas como el caso de los *amish* de Pensilvania.[23] Incluso si considerásemos

[23] Véase la sentencia del Tribunal Supremo estadounidense en el caso *Wisconsin vs. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972). (El pueblo *amish* es un grupo cristiano menonita, de origen alemán, concentrado en el estado de Pensilvania, cerca de Filadelfia, desde el siglo XVIII. Su forma de vida tradicional y puritana está basada en la agricultura; se opone a cualquier reforma tecnológica e incluso indumentaria.) [T.]

como algo lleno de sentido el objetivo de poner a las culturas bajo el rótulo de la protección de las especies, las condiciones para su prometedora reproducción resultarían incompatibles con el objetivo de *"to maintain and cherish distinctness, not just now but forever"*.

Para ello no necesita uno más que apelar al recuerdo de tantas subculturas y mundos de vida que florecieron, por ejemplo, en la temprana sociedad burguesa estratificada por categorías profesionales o evocar aquellas formas de vida (que les siguieron) de los jornaleros agrícolas y de las masas urbanas proletarias desarraigadas de la primera fase de la industrialización. Tales subculturas y formas de vida se vieron ciertamente atrapadas y machacadas de forma violenta por el proceso de modernización; no fue necesario que todas ellas encontraran su "*Meister Anton*"[24] para que fueran defendidas con convicción contra las vías de recambio que los nuevos tiempos ofrecían. Y aquellas que fueron suficientemente ricas y atractivas para estimular la voluntad de autoafirmación pudieron mantenerse con sus propios rasgos sólo a través de la fuerza de *autotransformación*, tal como quizás sucedió con la cultura burguesa del siglo XIX. Incluso una cultura mayoritaria, cuya supervivencia no se encuentra amenazada, sólo preserva su vitalidad adoptando un revisionismo sin reserva, diseñando vías alternativas a lo existente o integrando los impulsos extraños, pudiendo llegar hasta el punto de romper con las propias

[24] Alusión a un personaje del drama burgués *María Magdalena* (1844) del escritor alemán C. Friedrich Hebbel. Al enterarse de que su hija María Magdalena espera un hijo natural, *maese Antonio* se arranca los cabellos y pronuncia esta frase que se ha convertido en proverbial: "Este mundo ya no lo comprendo". [T.]

tradiciones. Esto vale aún con más motivo para las culturas de los inmigrantes, que son desafiadas por la presión asimiladora del nuevo entorno para establecer una diferenciación étnica obstinada y alentar la revitalización de los elementos tradicionales, pero que a partir de ahí modelan acto seguido una forma de vida igualmente alejada de la asimilación y de la tradición.[25]

En las sociedades multiculturales, la coexistencia de las formas de vida en igualdad de derechos significa para cada ciudadano una oportunidad asegurada de crecer de una manera sana en el mundo de una cultura heredada y de dejar crecer a sus hijos en ella, esto es, la oportunidad de confrontarse con esa cultura —como con todas las demás—, de proseguirla de manera convencional o de transformarla, así como la oportunidad de separarse con indiferencia de sus imperativos o de renegar de modo autocrítico, para seguir viviendo en adelante con el aguijón de una ruptura con la tradición completada conscientemente o con una identidad dividida. El cambio acelerado de las sociedades modernas hace saltar por los aires todas las formas de vidas estáticas. Las culturas sólo sobreviven si obtienen de la crítica y de la secesión la fuerza para su autotransformación. Las garantías jurídicas sólo pueden apoyarse en que cada persona retenga en su medio cultural la posibilidad de regenerar esta fuerza. Y ésta no emana de la separación de los extraños y de lo extraño, sino también, al menos, del intercambio con los extraños y con lo extraño.

En la modernidad, las formas rígidas de vida sucumben a la entropía. Los movimientos fundamentalistas se

[25] D. Cohn-Bendit y Th. Schmitt, *Heimat Babylon*, Hamburgo, 1992 (trad. cast.: *Ciudadanos de Babel*, Madrid, Talasa, 1995, pp. 316 y *ss*). [T.]

conciben como el intento irónico de aportar ultraestabilidad al propio mundo de la vida con medios restauradores. La ironía estriba en una autocomprensión errada de un tradicionalismo que procede de la resaca de la modernización social e imita una sustancialidad desintegrada. Como reacción al avasallador empuje de la modernización, el mismo tradicionalismo representa un movimiento de renovación completamente moderno. También el nacionalismo puede transmutarse en fundamentalismo, pero no debe ser confundido con él. El nacionalismo de la Revolución francesa estaba asociado con los principios universalistas del estado democrático de derecho; en aquella época, el nacionalismo y el republicanismo eran hermanos gemelos. De otro lado, también las democracias consolidadas de Occidente, y no sólo las sociedades en cambio, han sido azotadas por los movimientos fundamentalistas. Todas las religiones universales han generado su propio fundamentalismo, aunque no todos los movimientos sectarios muestren estos rasgos.

Como el caso Rushdie nos ha recordado, un fundamentalismo que conduzca a una praxis intolerante resulta incompatible con el estado de derecho. Esta praxis se apoya en interpretaciones del mundo —de carácter religioso o propias de una filosofía de la historia— que pretenden exclusividad para una forma de vida privilegiada. Tales concepciones carecen de la conciencia de la falibilidad de sus pretensiones de validez y del respeto por la "carga de la razón" (John Rawls). Por supuesto, las interpretaciones globales del mundo y las convicciones religiosas no tienen que asociarse forzosamente a un falibilismo del tipo que hoy en día acompaña al saber hi-

potético de las ciencias experimentales. No obstante, las imágenes fundamentalistas del mundo son dogmáticas en el siguiente sentido: no dejan lugar alguno para una reflexión sobre la relación con otras imágenes del mundo con las que comparten *el mismo* universo de discurso y contra cuyas pretensiones de validez en competencia sólo pueden afirmarse con razones. No dejan lugar alguno para un "*reasonable disagreement*".[26]

Los poderes de la fe subjetivizada del mundo moderno se han caracterizado, por el contrario, por una posición reflexiva que no se limita a aceptar un *modus vivendi* —jurídicamente coactivo bajo las condiciones de la libertad religiosa—. Las imágenes del mundo no fundamentalistas, que Rawls caracteriza como "*not unreasonable comprehensive doctrines*",[27] permiten, más bien, en el sentido de la tolerancia de Lessing,[28] una disputa civilizada entre las diferentes convicciones, en la que una de las partes, sin sacrificar sus propias pretensiones de validez, puede reconocer a las otras partes como contendientes en pro de verdades auténticas. En las sociedades multiculturales, la constitución de un estado de derecho sólo puede tolerar aquellas formas de vida que se articulan en el contexto de dichas tradiciones no fundamenta-

[26] Véase J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort, Suhrkamp, 1992, pp. 204-208.

[27] John Rawls, "Der Gedanke eines übergreifendes Konsenses", en *idem*, *Die Idee des Politischen Liberalismus*, Francfort, Suhrkamp, 1992, pp. 293-332.

[28] Referencia a la noción de tolerancia entre las diferentes religiones monoteístas desarrollada por G. E. Lessing en su obra dramática *Natán el sabio* (Madrid, Espasa-Calpe, 1985). Lessing ejemplifica esa noción de tolerancia de una manera bien gráfica mediante la conocida "parábola de los tres anillos". [T.]

listas, porque la coexistencia en igualdad de derechos de estas formas de vida requiere el reconocimiento recíproco de los diferentes tipos de pertenencia cultural: toda persona debe ser también reconocida como miembro de comunidades integradas cada una en torno a distintas concepciones del bien. La *integración ética* de grupos y subculturas con sus propias identidades colectivas debe encontrarse, pues, desvinculada del nivel de la *integración política*, de carácter abstracto, que abarca a todos los ciudadanos en igual medida.

La integración de los ciudadanos asegura la lealtad a la cultura política común. Ésta echa sus raíces en la interpretación de los principios constitucionales que cada Estado nacional hace desde la perspectiva de su contexto histórico de experiencia y que, por tanto, no puede ser éticamente neutral. Quizá debería hablarse mejor de un *horizonte* interpretativo común en el interior del cual se discute públicamente por motivos actuales acerca de la autocomprensión política de los ciudadanos de una república. La llamada "disputa de los historiadores" desarrollada en la República Federal de Alemania durante los años 1986-1988 representa un buen ejemplo para ello.[29] Sin embargo, siempre se discutió acerca de la mejor interpretación *de los mismos* principios y derechos fundamentales. Éstos forman el punto de referencia fijo de todo patriotismo constitucional que sitúa el sistema de los derechos en el contexto histórico de una comunidad jurídica. Tendrían que asociarse de manera duradera a los motivos e intenciones de los ciudadanos, pues sin tal an-

[29] Véase J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Francfort, Suhrkamp, 1987 (trad. parcial cast.: *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989). [T.]

claje motivacional no podrían llegar a ser una fuerza capaz de impulsar el proyecto, concebido de manera dinámica, de la producción de una asociación de individuos libres e iguales. Por eso, también la cultura política común, en la que los ciudadanos se reconocen recíprocamente como miembros de una comunidad, está impregnada éticamente.

Al mismo tiempo, el contenido ético del patriotismo constitucional no debe menoscabar la neutralidad del ordenamiento jurídico frente a las comunidades integradas éticamente en el nivel subpolítico; debe más bien afinar la sensibilidad para la multiplicidad diferencial y la integridad de las diversas formas de vida coexistentes en una sociedad multicultural. Al respecto, resulta decisivo mantener la diferencia entre ambos niveles de integración. Tan pronto como éstos coinciden, la cultura mayoritaria usurpa los privilegios estatales a expensas de la igualdad de derechos de las otras formas culturales de vida y daña su pretensión de reconocimiento recíproco. La neutralidad del derecho frente a las diferencias éticas en el interior se explica por el hecho de que en las sociedades complejas la ciudadanía no puede ser mantenida unida mediante un consenso sustantivo sobre valores, sino a través de un consenso sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder. Los ciudadanos integrados políticamente participan de la convicción motivada racionalmente de que, con el desencadenamiento de las libertades comunicativas en la esfera pública política, el procedimiento democrático de resolución de conflictos y la canalización del poder con medios propios del estado de derecho fundamentan una visión sobre la domesticación del poder ilegítimo y so-

bre el empleo del poder administrativo en igual interés de todos. El universalismo de los principios jurídicos se refleja en un *consenso procedimental* que, por cierto, debe *insertarse* en el contexto de una cultura política, determinada siempre históricamente, a la que podría denominarse *patriotismo constitucional.*

INMIGRACIÓN, CIUDADANÍA E IDENTIDAD NACIONAL

Los juristas prefieren discutir las cuestiones normativas en relación a casos sobre los que se ha de adoptar una resolución; piensan orientados hacia la aplicación práctica. En cambio, los filósofos se sustraen a esta presión decisionista y como coetáneos del pensamiento clásico que se extiende a lo largo de más de dos mil años se conciben a sí mismos, de manera desenfadada, como participantes en una conversación eterna. Esto resulta aún más fascinante cuando alguien como Charles Taylor intenta pensar su propio tiempo y mostrar la fecundidad de las concepciones filosóficas para la comprensión de las urgentes cuestiones políticas de cada día. Su ensayo es un ejemplo de esta clase tan raro como brillante, si bien (o mejor dicho, porque) no sigue la senda a la moda de una "ética aplicada".

En el orden del día de la República Federal de Alemania, como en general de la Comunidad Europea, después de los cambios acaecidos en la Europa Central y del Este, se encuentra presente un tema distinto: la inmigración. Tras una presentación exhaustiva del problema, un colega holandés llegó a este crudo pronóstico:

> Los países de Europa occidental [...] harán todo lo posible para impedir la inmigración procedente de terceros países. Con este objetivo, sólo en casos muy excepcionales concederán permisos de trabajo a personas con cualificación directamente relevante para la sociedad (jugadores de futbol, especialistas estadunidenses en *software*, investigadores de la India, etc.). Combinarán una política de entrada muy restrictiva con políticas dirigidas a resolver del modo más rápido y efectivo las solicitudes de asilo y con la deportación de aquellos cuya solicitud haya sido denegada [...] La conclusión es que utilizarán tanto de modo individual como conjuntamente todos los medios a su disposición para detener esta marea.[30]

Esta descripción es aplicable exactamente al acuerdo sobre la cuestión del asilo negociado a finales del año pasado en la República Federal de Alemania entre el gobierno y la oposición. No hay ninguna duda de que esta política es recibida con satisfacción por la gran mayoría de la población. También la xenofobia está ampliamente extendida hoy en los Estados de la Comunidad Europea. En cada país se manifiesta de un modo distinto, aunque

[30] D. J. van de Kaa, "European Migration at the End of History", en *European Review*, vol. I, 1993, p. 94 ["Western European countries... will do their utmost to prevent immigration from third countries. To this end they will grant work permits to persons who have skills of inmediate relevance to the society in fairly exceptional cases only (soccer players, software specialits from the US, scholars from India, etc.). They will combine a very restrictive entry policy with policies aimed at dealing more quickly and effectively with requests for asylum, and with a practice of deporting without delay those whose request has been denied... The conclusion is, that they will individually and jointly use all means at their disposal to stem the tide"].

a decir verdad las posiciones de los alemanes apenas difieren de las de los franceses o de las de los ingleses.[31] El ejemplo de Taylor nos puede animar a buscar (también) desde una perspectiva filosófica una respuesta a la cuestión de si está justificada esta política de cierre hermético contra los inmigrantes. En primer lugar, desearía discutir está cuestión *in abstracto;* a continuación, quisiera abordar la polémica alemana de los años 1992-1993 sobre la cuestión del asilo e iluminar su trasfondo histórico; y, finalmente, desearía señalar las vías alternativas que deben ser aclaradas en el debate hasta hoy aún no abierto sobre la autocomprensión ético-político de la República Federal *ampliada* tras la unificación con la República Democrática Alemana.

Si bien el derecho moderno se diferencia de la moral racional de tipo postradicional por determinadas propiedades formales, tanto el sistema de los derechos como los principios del estado de derecho están en armonía con esta moral en virtud de su contenido universalista. Al mismo tiempo, los ordenamientos jurídicos, como hemos visto, están "impregnados éticamente" en la medida en que en ellos se reflejan la voluntad política y la forma de vida de una comunidad jurídica concreta. Los Estados Unidos, cuya cultura política está marcada por una tradición constitucional de doscientos años, ofrecen un buen ejemplo al respecto. Sin embargo, el *ethos* juridificado de un Estado nacional no puede entrar en contradicción con los derechos civiles en tanto que el legislador político se oriente según los principios del estado

[31] Véase E. Wiegand, "Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremdem im europäischen Vergleich", en *Informationsdienst Soziale Indikatoren* (ZUMA), núm. 9 (1993).

de derecho y por la idea de la realización de los derechos fundamentales. El contenido ético de una integración política unificadora de todos los ciudadanos debe ser por eso "neutral" ante las diferencias existentes en el interior del Estado entre las diferentes comunidades ético-culturales que se integran de acuerdo con sus propias concepciones del bien. A pesar de la desconexión entre estos dos niveles de integración, una nación de ciudadanos sólo puede mantener con vitalidad las instituciones de la libertad cultivando un determinado grado de lealtad, no exigible jurídicamente, frente al *propio* Estado.

Ésta es la autocomprensión ético-política de la nación que resulta afectada por la inmigración, pues la corriente de emigrantes cambia la composición de la población también en un sentido ético-cultural. Por eso se plantea la cuestión de si el deseo de inmigrar encuentra su límite en el derecho de una comunidad política a mantener intacta su forma de vida político-cultural. Bajo la premisa de que el orden estatal conformado de una manera autónoma está impregnado éticamente, ¿no incluye el derecho de autodeterminación el derecho a la autoafirmación de la identidad de una nación también frente a los inmigrantes que podrían reacuñar esta forma de vida político-cultural configurada a lo largo de la historia?

Desde la perspectiva de la sociedad de acogida, el problema de la inmigración plantea la cuestión de las condiciones legítimas de entrada. Dejando a un lado los niveles intermedios de afluencia, podemos afinar la pregunta por el acto de naturalización con el que cada Estado controla la ampliación de la comunidad definida me-

diante los derechos de ciudadanía. ¿Bajo qué condiciones el Estado debe negar la nacionalidad a aquellos que pueden hacer valer un derecho a la naturalización? Dejando aparte las cautelas usuales (*v. gr.* contra la criminalidad), en nuestro contexto resulta relevante sobre todo la cuestión referente a si le está permitido a un estado de derecho exigir a los emigrantes la asimilación en orden a la conservación de la integridad de la forma de vida de sus ciudadanos. En las cotas de abstracción propias de las reflexiones filosóficas podemos distinguir dos niveles de asimilación:

a) La asimilación consistente en la aceptación de los principios constitucionales en el interior del espacio interpretativo determinado por la autocomprensión ético-política de los ciudadanos y por la cultura política del país; esto significa, por tanto, una asimilación en el modo y manera en que en la sociedad de acogida se institucionaliza la autonomía de los ciudadanos y se ejercita el "uso público de la razón" (Rawls).

b) La etapa ulterior consistente en una disposición a la aculturación, esto es, no sólo una disposición a la adaptación externa, sino a la interiorización de los modos de vida, las prácticas y las costumbres propias de la cultura del país de acogida; esto implica una asimilación que traspasa el nivel de la integración ético-cultural y que, por tanto, afecta de un modo más profundo a la identidad colectiva de la cultura originaria del emigrante que la socialización política exigida en el nivel *a)*.

Los resultados de la política de inmigración practicada hasta ahora en los Estados Unidos admiten una interpretación liberal que remite a aquellas expectativas de asimilación, más débiles, limitadas a la socialización po-

lítica.[32] Para la segunda opción podría servir de ejemplo aquella fase de la política prusiana en Polonia durante el Imperio de Bismarck dirigida (aunque con oscilaciones) hacia la germanización de la población.[33]

El Estado democrático de derecho que tome en serio la diferenciación entre los dos niveles de integración sólo puede exigir de los inmigrantes (y esperar de manera pragmática de la segunda generación) la socialización política en el sentido descrito en el primer nivel. De este modo puede proteger la identidad de la comunidad, que no debe ser tocada por la inmigración, porque dicha identidad está amarrada a los *principios constitucionales* anclados en la *cultura política* y no en las *orientaciones éticas fundamentales* de una forma de vida cultural predominante en el país. De acuerdo con ello, de los inmigrantes sólo ha de esperarse la disposición a adoptar la cultura política de su nueva patria, sin que por ello tengan que abandonar la forma de vida cultural originaria. El derecho a la autodeterminación democrática incluye ciertamente el derecho de los ciudadanos a mantener el carácter inclusivo de su propia cultura política; dicha cultura asegura a la sociedad frente al peligro de segmentación: frente a la exclusión de las subculturas ajenas o frente a la desintegración separatista en las culturas sin ningún tipo de relación. En cualquier caso, la

[32] Véase Michael Walzer, "What does it mean to be an American", en *Social Research*, vol. 57 (1990), pp. 591-614. Walzer constata que la concepción comunitarista no da cuenta de la compleja composición de una sociedad multicultural (p. 613).

[33] Véase Roger Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992, pp. 128 y *ss*.

integración política no se extiende, como ya hemos señalado, a las culturas de inmigración de carácter fundamentalista. Prescindiendo de esto, no justifica la asimilación forzada en favor de la autoafirmación de una forma de vida cultural preponderante en el país.[34]

Esta vía alternativa conforme al estado de derecho implica, por cierto, que *a la larga* la identidad de una comunidad afirmada de modo legítimo no puede ser de cualquier manera salvaguardada de cambios que resulten de las olas migratorias. Dado que los inmigrantes no pueden ser obligados a abandonar sus propias tradiciones, con las nuevas formas de vida establecidas se amplía, dado el caso, también el horizonte en el que los ciudadanos interpretan sus principios constitucionales comunes. Entonces interviene aquel mecanismo según el cual con una composición renovada de la ciudadanía se transforma también el contexto al que se refiere la autocomprensión ético-político de la nación entera:

> La gente vive en comunidades con vínculos y límites, pero éstos pueden ser de diferentes tipos. En una sociedad liberal, los vínculos y los límites han de ser compatibles con los principios liberales. La inmigración no controlada cambiaría el carácter de la comunidad, pero no dejaría a la comunidad sin carácter alguno.[35]

[34] Véase D. Cohn-Bendit y T. Schmitt, *op. cit.*, cap. VIII.

[35] J. H. Carens, "Aliens and Citizens...," en *Review of Politics*, vol. 49, 1987, p. 271 ["People live in communities with bonds and bounds. But these may be of different kinds. In a liberal society, the bonds and bounds should be compatible with liberal principles. Open immigration would change the character of the community, but it would not leave the community without any character"]; véase J. Habermas,

Basta con esto respecto a las condiciones que un Estado democrático de derecho puede imponer para la aceptación de emigrantes. Pero, ¿quién tiene en general un derecho a la inmigración?

Hay buenas razones *morales* para una *pretensión jurídica* individual al asilo político (en el sentido del artículo 16 de la Ley Fundamental alemana, que debe ser interpretada en referencia a la protección de la dignidad humana garantizada en el artículo 1 y en conexión con las garantías de protección jurídicas dispuestas en el artículo 19). Este punto no lo necesito abordar ahora en este lugar. Un punto importante, sin duda, es la definición de refugiado. Según el artículo 33 de la Convención de Ginebra sobre refugiados,[36] puede hacer valer su derecho al asilo cualquier persona que huye de países "donde su vida o su libertad peligre por causa de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social o de sus opiniones políticas". A la luz de las más recientes experiencias, esta definición requiere, sin embargo, una ampliación que incluya la protección de las mujeres ante las violaciones en masa. Tampoco resulta problemático el derecho de los refugiados procedentes de zonas en guerra civil a la concesión de un asilo limitado temporalmente. Sin embargo, a partir del descubrimiento de América y, sobre todo, desde el explosivo in-

"Staats-bürgerschaft und nationale Identität", en *idem, Faktizität und Geltung, op. cit.*, pp. 632-660 (trad. cast.: "Ciudadanía e identidad nacional", en J. Habermas, *Facticidad y validez, op. cit.*, pp. 619-643). [T.]

[36] Se trata de la "Convención sobre el Estatuto de los Refugiados", adoptada el 28 de julio de 1951 por la Conferencia de Plenipotenciarios sobre el Estatuto de los Refugiados y de los Apátridas, convocada por la Asamblea General de las Naciones Unidas. [T.]

cremento de la inmigración a nivel mundial en el siglo XIX, la gran masa de inmigrantes está compuesta por personas que buscan trabajo y por refugiados pobres que quieren escapar de una existencia miserable en su patria. Contra esta inmigración de las regiones pobres del Este y del Sur se arma el chovinismo europeo del bienestar.

Desde un punto de vista moral, no podemos considerar este problema sólo desde la perspectiva de los habitantes de las pacíficas sociedades de bienestar; debemos también incorporar la perspectiva de aquellos que en otros continentes buscan su salvación, esto es, una existencia digna del ser humano —y no la protección frente a la persecución política—. Sobre todo en la situación actual, en la que el ansia de inmigración supera de manera palpable la disponibilidad de admisión, se plantea la cuestión de si además de la pretensión moral existe una *pretensión jurídica* a la integración.

Pueden aportarse buenas razones en favor de una pretensión *moral*. Normalmente las personas no abandonan su patria de origen sin una gran necesidad. Para documentar su necesidad de asistencia basta por regla general con el mero hecho de su huida. En particular, la obligación de prestar ayuda se deriva de la creciente interdependencia de una sociedad mundial, que mediante el mercado capitalista mundial y la comunicación electrónica de masas ha crecido tan conjuntamente que las Naciones Unidas, como en los últimos tiempos pone de manifiesto el ejemplo de Somalia, ha asumido algo así como una responsabilidad política general de asegurar la vida en este planeta. Además, de la historia de la colonización y del desarraigamiento de culturas regionales por la irrupción de la modernización capitalista dimanan obli-

gaciones especiales para el Primer Mundo. Debe añadirse, asimismo, que los europeos participaron en el periodo comprendido entre 1800 y 1960 en los movimientos migratorios intercontinentales en una sobreproporción del 80% y que de esto obtuvieron ventajas, pues mejoraron sus condiciones de vida en comparación con otros emigrantes y con aquellos compatriotas que no emigraron. Al mismo tiempo, este éxodo durante el siglo XIX y principios del XX mejoró la situación de sus países de origen de modo tan decisivo como a la inversa lo hizo la emigración hacia Europa en la época de la reconstrucción tras la segunda Guerra Mundial.[37] De una manera u otra, Europa resultó ser siempre la beneficiaria de estas corrientes migratorias.

[37] P. C. Emmer, "Intercontinental Migration", en *European Review*, vol. 1, 1993, pp. 67-74: "A partir de 1800, el dramático aumento del crecimiento económico de Europa occidental sólo podía ser mantenido mediante una 'escapada del nido'. La escapada de 61 millones de europeos después de 1800 permitió a las economías europeas crear tal mezcla de factores de producción que permitió un desarrollo económico sin parangón y evitó una situación en la que el desarrollo económico fuera absorbido por un aumento de la población. Después de la segunda Guerra Mundial, los europeos también se beneficiaron de la emigración intercontinental ya que los imperios coloniales forzaron a muchos súbditos de las colonias a emigrar a la metrópoli. En este periodo particular no hubo peligro de sobrepoblación [...] Muchos de los emigrantes de las colonias que llegaron a Europa habían sido bien preparados y llegaron justo en un momento en el que el trabajo cualificado estaba muy solicitado en la reconstrucción de la economía europea" (p. 72 y *ss.*) ["After 1800 the dramatic increase in the economic growth of Western Europe could only be maintained as an 'escape hatch'. The escape of 61 million Europeans after 1800 allowed the European economies to create such a mix of the factors of production as to allow for record economic growth and to avoid a situation in which economic growth was absorbed by an increase in population. After the Second

Éstas u otras razones similares no justifican la garantía del derecho individualmente reclamable a la inmigración, aunque sí la obligación moral a una política migratoria liberal que abra la propia sociedad a los inmigrantes y que controle la emigración según la medida de las capacidades existentes. El lema propagandístico de carácter defensivo "la barca está llena" muestra la ausencia de disposición para aceptar la perspectiva de la otra parte: por ejemplo, de aquellos *boat people* que buscan escapar del terror de Indochina en botes que zozobran. Con toda certeza, en las sociedades europeas, que demográficamente se han reducido y que por razones económicas dependen de la inmigración, no se han rebasado los límites de su capacidad de absorción de inmigrantes. De la fundamentación moral de una política liberal de inmigración se deduce además la obligación de no limitar el contingente de inmigrantes en virtud de las necesidades económicas del país de acogida, esto es, de la "fuerza de trabajo bien vista", sino en virtud de criterios aceptables desde la perspectiva de todos los participantes.

La política de asilo en la Alemania unificada

Si se parte de estos principios, no puede justificarse en términos normativos el acuerdo sobre la cuestión del

World War, Europeans also benefitted from intercontinental migration since the colonial empires forced many colonial subjects to migrate to the metropolis. In this particular period there was no danger of overpopulation... Many of the colonial migrants coming to Europe had been well trained and they arrived at exactly the time when skilled labour was at a premium in rebuilding Europe's economy".]

asilo negociado en la primavera de 1993 entre el Gobierno y el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). Sin poder entrar en detalle, voy a nombrar los tres errores principales y a criticar las premisas en las que se basan:

a) La regulación prevista se limita al asilo político, es decir, a las medidas contra el "abuso" del derecho de asilo. Con esto se ignora el hecho de que la República Federal necesita una política de inmigración que abra para los inmigrantes *otras* opciones jurídicas. El problema de la inmigración se define de un modo falso y, a la vez, con enormes consecuencias. Quien destruye la interdependencia existente entre las cuestiones relativas al derecho de asilo y a la inmigración por motivos de pobreza de modo implícito declara que quiere desvincularse de las obligaciones morales de Europa frente a los fugitivos de las regiones míseras de este mundo. En vez de ello, tácitamente asume los costes de una inmigración ilegal que puede ser instrumentalizada en todo momento para fines de política interior como "abuso del asilo".

b) La adición a la Ley Fundamental por vía parlamentaria de un nuevo artículo, el 16a, previsto en un acuerdo entre partidos alcanzado el día 15 de enero de 1993, vacía el "contenido esencial" del derecho individual al asilo político, ya que en conformidad con él los refugiados provenientes de un tercer Estado denominado seguro pueden ser deportados sin una orden judicial.[38] Con eso, el peso de la inmigración procedente de Europa

[38] El mencionado acuerdo entre los grupos parlamentarios mayoritarios se plasmó, finalmente, en la reforma de los artículos 16 y 18 de la Ley Fundamental alemana que regulan el derecho de asilo, reforma que entró en vigor el 28 de junio de 1993. [T.]

Oriental se traslada hacia nuestros países vecinos (Polonia, República Checa, Eslovaquia, Hungría y Austria), esto es, a países que en su situación actual apenas están preparados para manejar este problema de una manera jurídicamente inobjetable. Resulta también problemática la restricción de las garantías de protección jurídica dispuestas para los refugiados procedentes de países que son definidos, desde la perspectiva de la República Federal, como "libres de persecución".[39]

c) En vez de facilitarles la adquisición de la ciudadanía a los extranjeros ya establecidos en Alemania, especialmente a los "trabajadores huéspedes" *(Gastarbeiter)* que han sido reclutados, el acuerdo sobre el asilo rechaza una reforma del derecho de nacionalización. A estas personas se les niega la doble ciudadanía, que es la opción que prefieren por razones comprensibles; ni siquiera sus hijos nacidos en Alemania obtienen sin más los derechos de ciudadanía. Incluso para los extranjeros que quieran renunciar a su ciudadanía anterior les resulta posible una nacionalización antes de 15 años. Por el contrario, los denominados "alemanes étnicos" *(Volksdeutschen)*, sobre todo polacos y rusos que pueden demostrar

[39] Con esta escandalosa fundamentación, el 14 de mayo de 1996 la Sala Segunda del Tribunal Constitucional Alemán declaró conforme a la constitución la "regulación de terceros Estados", así como la regulación de la definición de "Estados de procedencia seguros", previstas en la nueva versión del derecho fundamental al asilo político. De este modo se pospone un derecho fundamental en aras de imperativos funcionales que exigen una expulsión rápida. Como afirma Heribert Prantl en el *Süddeutsche Zeitung* del 15-16 de mayo de 1996: "La expulsión rápida es para el Tribunal Constitucional más importante [...] que el derecho de asilo, más importante que la dignidad humana, más importante que el principio de un proceso justo".

su origen alemán, poseen un derecho a la nacionalización garantizado por la Ley Fundamental. En el año 1992, sobre estas bases legales fueron acogidos en la República Federal 220 000 refugiados junto a unos 500 000 solicitantes de asilo (de los cuales 130 000 provenían de la antigua Yugoslavia).

d) La política alemana sobre el asilo se asienta sobre la premisa nuevamente corroborada de que Alemania no es un país de inmigración. Eso es algo que contradice no sólo lo que puede verse en las calles y en los metros de nuestras grandes ciudades (por ejemplo, en la actualidad, un 26% de la población de Francfort es extranjera), sino también los hechos históricos. En efecto, desde principios del siglo XIX emigraron, sólo a los Estados Unidos, ocho millones de alemanes. Pero durante los últimos cien años se ha llevado a cabo un enorme movimiento de inmigración. Hasta la primera Guerra Mundial entraron en el país 1 200 000 inmigrantes en busca de trabajo; la segunda Guerra Mundial dejó 12 millones de "*displaced persons*", principalmente trabajadores forzados que fueron deportados de Polonia y la Unión Soviética. Siguiendo las huellas de esa política nacionalsocialista de captación de trabajadores extranjeros, y a pesar del desempleo relativamente elevado en el propio país, en 1955 comenzó el reclutamiento organizado de fuerza de trabajo barata, sin familia y masculina, procedente de la Europa meridional y sudoriental, que continuó hasta el cese del reclutamiento en 1973. Hoy en día, las familias y los descendientes de los "trabajadores huéspedes" que no han regresado a sus países viven en la paradójica situación de ser inmigrantes sin una clara perspectiva de integración: como alemanes con pasaporte extran-

jero.[40] Conforman la masa de los 8.2% de extranjeros que vivían en 1990 en la República Federal de Alemania. La resistencia frente a la integración total de estos extranjeros, sin los que no hubiera sido posible un auge económico tan sólo comparable al de Japón, resulta aún más incomprensible cuando se advierte que hasta este mismo momento la antigua República Federal integró a 15 millones tanto de refugiados alemanes como de alemanes de origen y alemanes huidos de la antigua República Democrática Alemana, así como de extranjeros, en resumen, de "nuevos ciudadanos": "Si se suma una población extranjera de aproximadamente 4.8 millones, cerca de un tercio de la población germana occidental es el resultado de los distintos movimientos migratorios desde la segunda Guerra Mundial".[41]

Si contra toda evidencia se puede mantener en la esfera pública política que "no somos un país de inmigración", se pone de manifiesto una mentalidad profundamente arraigada, así como la necesidad de un cambio doloroso de la autocomprensión nacional. No es ninguna casualidad que la nacionalización se decida de acuerdo con el principio de origen y no, como en otros Estados occidentales, según el principio territorial. Estas deficiencias descritas anteriormente —entre el punto *a)* y el *d)*— en relación con el problema de la inmigración en Alemania deben entenderse desde el trasfondo histórico de una autocomprensión de los alemanes centrada en la

[40] Véase K. J. Bade, "Immigration and Integration in Germany since 1945", en *European Review*, vol. 1, 1993, pp. 75-79.

[41] *Ibid.*, p. 77 ["If a foreign population of about 4.8 million is added, nearly one third of the West-German population has resulted from immigration movements since World War II"].

cultura y en el lenguaje, como una nación formada por quienes pertenecen étnicamente a un pueblo *(Volksgenossen)*. Como francés cuenta quien ha nacido en Francia y posee los derechos de un ciudadano francés; entre nosotros se estableció aún hasta el fin de la última guerra una fina distinción entre "alemanes" *(Deutschen)*, esto es, ciudadanos de procedencia alemana, "alemanes del Imperio" *(Reichsdeutschen)*, esto es, ciudadanos de otra procedencia, y "alemanes étnicos" *(Volksdeutschen)* o personas de origen alemán en el extranjero.

En Francia se pudo formar la conciencia nacional en el marco de un Estado territorial, mientras que en Alemania ésta estuvo vinculada en principio a la idea de una "nación cultural", una idea de inspiración romántica y propia de la burguesía cultivada. Esa idea representa una unidad imaginaria que debería buscar un anclaje en los rasgos comunes del idioma, la tradición y la procedencia, para poder ir así más allá de la realidad de los pequeños Estados existentes. Incluso de mayores consecuencias fue el hecho de que mientras la conciencia nacional francesa se pudo desarrollar al mismo paso que la puesta en marcha de los derechos civiles democráticos y contra la soberanía del *propio* rey, el nacionalismo alemán surgiera de la lucha contra Napoleón, esto es, contra un enemigo *exterior* y, por tanto, con mucha anterioridad a la puesta en marcha del Estado nacional pequeño-alemán.* Surgida de una "guerra de liberación" de ese tipo, la conciencia nacional pudo vincularse con el *pathos* de la particularidad de la cultura y del origen: un particularis-

* La expresión se refiere a la construcción, por Bismarck, de un Estado alemán que excluía Austria. [E.]

mo que ha marcado de manera duradera la autocomprensión de los alemanes.

De esta "conciencia particular" *(Sonderbewußtsein)* se apartó la República Federal de Alemania después de 1945, sólo tras la lenta elaboración del choque que supuso la fractura civilizatoria producida por los crímenes de masas nacionalsocialistas. A ello ayudó la pérdida de soberanía y la posición marginal en un mundo bipolarizado. La disolución de la Unión Soviética y la reunificación han trastocado fundamentalmente esta constelación. Las reacciones al radicalismo de derechas otra vez reactivado —y en este contexto, también el engañoso debate sobre el asilo— sugieren la cuestión de si la República Federal *ampliada* seguirá hoy la vía de la civilización política o si renovará la vieja "conciencia particular" mediante una nueva formulación. Ésta es una cuestión precaria porque el proceso de unificación estatal, llevado de manera precipitada desde arriba por vía administrativa, colocó los raíles de manera falsa también en este respecto. Hasta hoy no se ha llevado a cabo la clarificación tan urgente como necesaria de la autocomprensión ético-política de los ciudadanos procedentes de dos Estados con destinos históricos enfrentados. La vía constitucionalmente dudosa del ingreso de los nuevos *Länder** ha evitado la celebración de un debate constitucional, y el debate sustitutorio sobre la sede de la capital se llevó a cabo en frentes equívocos. Entretanto, los ciudadanos de la antigua República Democrática Alemana, humillados de diversas maneras, desposeídos de sus líderes y de una esfera política propia, han de luchar por otras pre-

* Estados integrantes de la federación alemana. [T.]

ocupaciones: en vez de aportaciones claramente articuladas aparecen más bien resentimientos inflamables.

Toda represión produce sus síntomas. Un desafío tras otro, de la Guerra del Golfo al Tratado de Maastricht, pasando por la guerra civil en Yugoslavia, la cuestión del asilo y del radicalismo de derechas, hasta la intervención del ejército alemán fuera de la OTAN, provoca el desconcierto en la opinión pública y en un gobierno paralizado. Ciertamente, la transformada constelación de las potencias y una situación interna cambiada exigen nuevas respuestas. Hay que preguntarse solamente en qué tipo de conciencia completará la República Federal la necesaria adaptación si se mantiene en el patrón de reaccionar con decisiones *ad hoc* y cambios de ánimo subcutáneos.

Historiadores que publican libros escritos a toda prisa, con títulos como "Reapelación a la historia" o "Miedo al poder", nos ofrecen una "despedida de la antigua República Federal" orientada hacia atrás, despedida que desenmascara la recién celebrada historia de la democracia alemana de la posguerra como el "camino particular" *(Sonderweg)* propiamente dicho. En la vieja República Federal habría tomado cuerpo la anormalidad forzada de una nación derrotada y dividida, que ahora —tras la readquisición de su grandeza y soberanía nacional— debe dejar fuera su utopismo sin poder y evocar el sendero trazado por Bismarck de una arrogante potencia en el centro de Europa. Después de las celebraciones de la cesura de 1989 se esconde el ansia de normalización, siempre repudiado, de los que no quisieron reconocer la cesura de 1945.[42] Se defienden contra una vía alternativa

[42] Véase el artículo que da título al libro, J. Habermas: *Die Normali-*

que a corto plazo no debe conducir en toda ocasión a opciones distintas, aunque de hecho inaugure una perspectiva distinta. Según esta interpretación, la orientación hacia Occidente de la antigua República Federal no significó una mera decisión prudente, aunque episódica, respecto a la política exterior; en suma, no sólo constituyó una decisión *política*, sino una ruptura *intelectual* profunda con respecto a aquellas tradiciones específicamente alemanas que habían marcado al imperio guillermino y habían forzado el hundimiento de la República de Weimar. Dicha orientación puso las condiciones para un cambio de mentalidad que abarcó, tras las revueltas juveniles de 1968 y bajo las favorables condiciones de una sociedad de bienestar, a amplias capas de la población y que posibilitó que por vez primera en suelo alemán *enraizara* la democracia y el estado de derecho en la cultura política. De lo que hoy se trata es de adaptar el papel político de la República Federal de Alemania a las nuevas realidades sin interrumpir —por la presión de los problemas sociales y económicos de la unificación— el proceso de una civilización política que fue progresando hasta 1989, y sin renunciar tampoco a las conquistas normativas de una autocomprensión nacional ya no fundamentada étnicamente, sino cívicamente.

tät einer Berliner Republik, Francfort, Suhrkamp, 1995, pp. 167-188. (Trad. cast.: *Más allá del Estado nacional,* Madrid, Trotta, 1997, pp. 169-185, T.).

IDENTIDAD, AUTENTICIDAD, SUPERVIVENCIA
Sociedades multiculturales y reproducción social

K. ANTHONY APPIAH

I

Seguramente Charles Taylor acierta en que gran parte de la vida social y política moderna gira en torno a cuestiones de reconocimiento. En la tradición liberal, éste se considera en gran parte un asunto de reconocer individuos y lo que llamamos sus identidades. También tenemos la noción, que viene (como bien dice Taylor) de la ética de la autenticidad, de que habiendo igualdad en otros aspectos, la gente tiene derecho a ser reconocida públicamente como lo que es. Cuando alguien es auténticamente judío u homosexual le negamos algo al pedirle que lo esconda, que finja ser lo que no es.

Sin embargo, como se dice a menudo, la forma en la que extrañamente se da gran parte del debate sobre el reconocimiento topa con la tendencia individualista de hablar de autenticidad e identidad. Si lo que importa sobre mí es mi yo individual y auténtico, ¿por qué la mayoría del debate contemporáneo sobre identidad se da sobre categorías amplias —género, origen étnico, nacionalidad, "raza",[1] sexualidad— que parecen estar tan lejos

[1] He dedicado suficiente tiempo a dar razones en contra de la realidad de las "razas" como para sentirme incómodo si no uso el término

de lo individual? ¿Cuál es la relación entre este lenguaje colectivo y la tendencia individualista de la noción moderna del yo? ¿Cómo se ha unido tanto la vida social a una idea de identidad con hondas raíces en el romanticismo y su celebración del individuo sobre la sociedad?[2]

Una de las líneas argumentales del brillante ensayo de Taylor es la defensa convincente de un conjunto de respuestas a estas preguntas. Aquí trato algunas características de su historia bajo los títulos de identidad, autenticidad y supervivencia. En esencia, quiero retomar algunas complicaciones sobre cada uno de estos tres temas cruciales.

II

Identidad

> En el curso de mi vida, he visto a franceses, italianos, rusos; incluso he sabido, gracias a Montesquieu, que uno puede ser persa: pero, en lo que al *hombre* se refiere, declaro que nunca lo he encontrado. JOSEPH DE MAISTRE[3]

Las identidades cuyo reconocimiento trata Taylor son en buena medida lo que podemos llamar identidades sociales colectivas: religión, género, origen étnico, "raza",

entre comillas. Véase *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (Nueva York, Oxford University Press, 1992), *passim.*

[2] Taylor nos recuerda las profundas contribuciones de Trilling a esta historia. De su obra hablo en el capítulo 4 de *In My Father's House.*

[3] Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (Bâle, 1797). "J'ai vu, dans ma vie, des Francis, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même,

sexualidad. Esta lista es algo heterogénea; dichas identidades colectivas importan de manera muy distinta a sus portadores y a los otros. La religión, por ejemplo, a diferencia de todo lo demás, implica compromiso a credos o a prácticas. El género y la sexualidad, a diferencia del resto, se fundan en el cuerpo sexual; ambos se experimentan de manera distinta en diferentes lugares y tiempos. Aun así, en todos los lugares de los que he sabido, la identidad de género propone normas de conducta, modo de vestir y carácter. Por supuesto, el género y la sexualidad son en muchos sentidos profundamente diferentes a pesar de estas similitudes abstractas. En nuestra sociedad, por ejemplo, pasar por mujer o por hombre es difícil, mientras que pasar por heterosexual (u homosexual) es relativamente fácil. Hay otras identidades colectivas —las personas discapacitadas, por ejemplo— que han buscado reconocimiento, algunas veces inspirándose en minorías raciales (con quienes comparten la experiencia de discriminación e insulto), o (como con los sordos) en grupos étnicos. Y existen castas, en Asia del Sur, clanes en cada continente, y clases con grados de conciencia de clase que varían enormemente, en todo el mundo industrializado. Pero las identidades colectivas más importantes que actualmente exigen reconocimiento en Norteamérica son religión, género, origen étnico, "raza" y sexualidad.[4] Creo que por el hecho de que éstas nos

graces à Montesquieu, qu'on peut être Persan: mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir recontré de ma vie..."

[4] En los Estados Unidos manejamos lo que Herder ha reconocido como diferencias nacionales (diferencias, en la formulación de Taylor, entre una sociedad y otra dentro de la nación estadounidense) a través de conceptos de origen étnico.

importen por razones tan heterogéneas deberíamos procurar no asumir que lo que funciona para unos funciona para otros.

Por un lado, la conexión entre la identidad individual, que es el punto central del debate de Taylor, y por otro, estas identidades colectivas, parece ser lo siguiente: se ve la identidad individual de cada persona como si tuviera dos dimensiones principales. Hay una dimensión colectiva, la intersección de sus identidades colectivas, y hay una dimensión personal, que consiste de otras características social o moralmente importantes —inteligencia, encanto, ingenio, codicia— que no son en sí mismas la base de las formas de la identidad colectiva.

La distinción entre ambas dimensiones de la identidad es, por así decirlo, una distinción sociológica más que lógica. En cada dimensión estamos hablando de propiedades importantes para la vida social, pero sólo las identidades colectivas cuentan como categorías sociales, como tipos de personas. Hay una categoría lógica pero no social del ingenioso, del inteligente, del encantador o del glotón. Quienes comparten estas propiedades no constituyen un grupo social, en un sentido relevante.

Debo regresar a la cuestión de por qué estas propiedades particulares constituyen la base para las categorías sociales que exigen reconocimiento; por el momento, debo basarme en conocimientos intuitivos de la distinción entre la dimensión personal y colectiva de la identidad individual. Ahora retomo el tema de la "autenticidad" para referirme a algo importante sobre la conexión entre estas dos dimensiones.

III

Autenticidad

> El artista —como ahora lo llamamos— deja de ser el artesano o el intérprete que depende de la aprobación de su público; hace referencia sólo a sí mismo o, acaso, a algún poder (o individuo) trascendental que ha determinado su empresa y, por ende, es el único capaz de juzgarla. LIONEL TRILLING[5]

Taylor tiene razón al recordarnos la brillante discusión de Trilling sobre el yo moderno y, en particular, del ideal de autenticidad. Taylor captura la idea en pocas oraciones elegantes: "Hay cierto modo de ser humano que es *mi* modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera... Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida" (p. 60).

El tema de Trilling es la expresión de esta idea en la literatura y en nuestra noción del papel del artista como arquetipo de la persona auténtica. Si hay una parte del panorama de Trilling que Taylor no incluye es que, para el romanticismo, la búsqueda de la autenticidad se demuestra, por lo menos, tanto en la oposición a las exigencias de la vida social como en el reconocimiento del yo real. En la colección precisamente titulada *The Opposing Self*, Trilling escribe de *The Scholar Gypsy* (como el modelo del artista) que "his existence is inten-

[5] Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971), p. 97.

ded to disturb us and make us dissatisfied with our habitual life in culture".[6]

El tema de Taylor es la política del reconocimiento; prestar atención a los aspectos contrarios de la autenticidad complicaría el panorama, porque centraría la atención en la diferencia entre los dos niveles de autenticidad que la política contemporánea del reconocimiento parece combinar. Para suscitar el problema, comenzaré con un punto que Taylor señala sobre Herder:

> Debo hacer aquí la observación de que Herder aplicó su concepción de la originalidad en dos niveles, no sólo a la persona individual entre otras personas, sino también a los pueblos que transmiten su cultura entre otros pueblos. Y lo mismo que las personas, un *Volk* debe ser fiel a sí mismo, es decir, a su propia cultura.

Esta manera de formular el tema no presta suficiente atención a la conexión entre la originalidad de las personas y de las naciones. Después de todo, actualmente en muchos lugares es probable que la identidad individual, cuya supuesta autenticidad pide a gritos reconocimiento, tenga lo que Herder habría considerado una identidad nacional como componente de su dimensión colectiva. El que yo sea, digamos, afroamericano entre otras cosas, determina el yo auténtico que busco expresar.[7] Y es, en parte, porque busco expresarme que busco el reconocimiento de una identidad afroamericana. Esto es lo que causa problemas al yo contrario de Trilling, ya que

[6] Lionel Trilling, *The Opposing Self: Nine Essays in Criticism* (Nueva York, Viking Press, 1995), p. xiv.

[7] Para Herder, ésta sería una identidad nacional paradigmática.

el reconocimiento como afroamericano significa el reconocimiento social de esa identidad colectiva, lo cual no sólo implica reconocer su existencia sino verdaderamente demostrar respeto por ella. Si, al entenderme como afroamericano, me veo a mí mismo en resistencia a las normas blancas, a las convenciones de la corriente dominante estadunidense, al racismo (y, tal vez, al materialismo o al individualismo) de la "cultura blanca", ¿por qué habría de buscar al mismo tiempo el reconocimiento de los blancos?

En otras palabras, hay al menos una ironía en el sentido en el que un ideal —al que podría llamar el ideal bohemio—, en el cual la autenticidad nos pide rechazar, en gran medida, lo que es convencional en nuestra sociedad, cambia completamente y se vuelve la base de una "política del reconocimiento". La ironía no es el único problema de los bohemios. Me parece que esta noción de autenticidad ha incorporado una serie de errores de antropología filosófica. Antes que nada, se equivoca al no ver lo que Taylor reconoce claramente: la forma en la que el yo, como él dice, está constituido dialógicamente. La retórica de la autenticidad no sólo propone que yo tenga una forma de ser que sea del todo mía, sino que al desarrollarla debo luchar contra la familia, la religión organizada, la sociedad, la escuela, el Estado —todas las fuerzas de la convención—. Sin embargo, esto es erróneo no sólo porque es a través del diálogo con la idea que tienen los demás de quién soy que desarrollo una concepción de mi propia identidad (el punto de Taylor), sino también porque mi identidad se constituye de manera crucial a través de conceptos y prácticas que me proporcionan la religión, la sociedad, la escuela y el Es-

tado, y que la familia me transmite en diferentes grados. El diálogo determina la identidad que desarrollo al crecer, pero el verdadero material del cual me formo lo proporciona, en parte, mi sociedad, por lo que Taylor se refiere a su lenguaje en "el sentido más amplio".[8] El término "monológico" que propone Taylor se puede ampliar para describir puntos de vista de la autenticidad que ocasionan estos errores relacionados entre sí.

Comprender esto mejor no será agradable para todos. Una nacionalista negra podría exponer su caso de esta manera:

> La identidad afroamericana está determinada por la sociedad, la cultura y la religión afroamericana. Es el diálogo con los otros negros lo que determina al yo negro; de estos contextos negros se derivan los conceptos a través de los cuales se forman los afroamericanos. Por lo tanto, la sociedad blanca, la cultura blanca, contra la cual se plantea el nacionalismo afroamericano que va en contra de lo convencional, no es parte de lo que forma la dimensión colectiva de las identidades individuales de la gente negra en los Estados Unidos.

Me parece que esta afirmación es simplemente falsa. Después de todo, el nacionalismo exige, en parte, el reconocimiento de la identidad negra por la "sociedad blanca". Y aquí "reconocimiento" significa lo mismo que para Taylor, no sólo el simple reconocimiento de la exis-

[8] Este sentido más amplio "cover[s] not only the words we speak, but also other modes of expression whereby we define ourselves, including the 'languages' of art, of gesture, of love, and the like" (p. 32).

tencia. La identidad afroamericana está determinada centralmente por la sociedad y las instituciones estadunidenses; no se puede creer que está construida solamente dentro de las comunidades afroamericanas.

Creo que hay otro error en el marco habitual de la autenticidad como ideal, y es el realismo filosófico (al cual por lo general en la actualidad se le llama "esencialismo") que parece inherente a la forma en la cual se plantean normalmente las preguntas sobre autenticidad. La autenticidad habla del verdadero yo que está sepultado, el yo que tiene que desenterrarse y expresarse. Es sólo después, como respuesta al romanticismo, que se desarrolla la idea de que el yo es algo que uno crea, que uno inventa, así que cada vida debiera ser una obra de arte cuyo creador es, en cierto sentido, su más grande creación. (Supongo que una de las fuentes de esta idea es Oscar Wilde.)

Por supuesto, no nos debe tentar la imagen en la que sólo hay una semilla auténtica de yoidad, el núcleo que de manera muy particular soy yo, esperando a ser desenterrado, ni la noción de que simplemente puedo inventar el yo que elija. Uno inventa el yo con un equipo de herramientas, de opciones que nuestra cultura y nuestra sociedad ponen a nuestra disposición. Sí elegimos, pero no determinamos las opciones entre las cuales elegimos.[9] Esto plantea la pregunta de qué tanto deberíamos reconocer la autenticidad en nuestra moralidad política, y

[9] Esto también es demasiado simple, por las razones capturadas en muchas discusiones de Anthony Giddens sobre la "duality of structure", "dualidad de la estructura". Véase Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Berkeley, University of California Press, 1979); y *The Constitution of Society* (Cambridge, Polity Press, 1984).

eso depende de que se pueda desarrollar una versión de ésta que no sea esencialista ni monológica.

Sería demasiado afirmar que las identidades que piden reconocimiento en el coro multicultural *deben* ser esencialistas y monológicas. Pero me parece que un motivo razonable para desconfiar de gran parte del debate multicultural contemporáneo es que presupone concepciones de la identidad colectiva que son increíblemente poco sutiles en sus interpretaciones de los procesos por los cuales se desarrollan las identidades, tanto individuales como colectivas. No estoy seguro de que Taylor habría estado de acuerdo conmigo en que las identidades colectivas disciplinadas por el conocimiento histórico y la reflexión filosófica serían radicalmente distintas a las identidades que ahora desfilan ante nosotros buscando reconocimiento y que plantearían, como resultado, preguntas diferentes a las que él plantea.

En palabras menos filosóficas, sospecho que Taylor está más contento que yo con las identidades colectivas que habitan nuestro planeta, y ésa puede ser una de las razones por las que estoy menos dispuesto a hacer las concesiones que él hace. Estas diferencias de empatía se manifiestan en el área de supervivencia de grupo, a la que ahora me referiré.

IV

Supervivencia

> Las medidas políticas tendientes a la supervivencia tratan activamente de *crear* miembros de la comunidad, por ejemplo, al asegurar que las generaciones futuras continúen identificándose como francoparlantes.
>
> CHARLES TAYLOR (p. 97)

Taylor sostiene que la realidad de las sociedades plurales puede pedir que modifiquemos el liberalismo de procedimiento. Creo que tiene razón al pensar que no hay mucho qué decir sobre el punto de vista de que el liberalismo debería ser estrictamente procedimental. Estoy de acuerdo en que no debemos aceptar *a)* la insistencia en la aplicación uniforme de reglas sin excepción ni *b)* la sospecha de objetivos colectivos (p. 60); estoy de acuerdo en que la razón por la que no podemos aceptar *a)* es que debemos rechazar *b)* (p. 61). Puede haber objetivos colectivos legítimos cuya búsqueda hará necesario el renunciar al procedimentalismo puro.

Pero las razones de Taylor a favor de los objetivos colectivos en la vasta mayoría de los Estados modernos, que son multiculturales, es que una petición muy fuerte, a la cual el Estado podría necesitar acceder, sería la de la supervivencia de ciertas "sociedades", con lo cual quiere decir grupos cuya continuidad a través del tiempo consiste en la transmisión de una cierta cultura, de instituciones, valores y prácticas distintivas a través de generaciones. Y afirma (p. 41) que el deseo de superviven-

cia no es simplemente el deseo de que la cultura que da significado a las vidas de los individuos que existen en la actualidad debiera continuar para ellos, sino que necesita la existencia ininterrumpida de la cultura a través de indefinidas generaciones futuras.

Me gustaría sugerir un punto distinto al de Taylor en su discusión de este tema. Primero permítanme hacer hincapié en que las indefinidas generaciones futuras en cuestión deberían ser los descendientes de la población actual. El deseo de supervivencia de la identidad francocanadiense no es el deseo de que siempre haya gente en algún lugar que hable la lengua de Quebec y que practique las prácticas de Quebec. Es el deseo de que esta lengua y esta práctica se puedan transmitir de una generación a otra. Una propuesta para resolver los problemas de Canadá pagándole a un grupo de personas no relacionadas entre sí para que continúen la cultura francocanadiense en alguna isla del sur del Pacífico simplemente no satisface esta necesidad.

Esto es importante porque no me queda claro cómo se puede reconocer este objetivo al mismo tiempo que se respeta la autonomía de individuos futuros. Con frecuencia se da el caso en algunas familias en particular de que los padres quieren que los hijos continúen alguna práctica a la que éstos se resisten. Esto resulta verídico, por ejemplo, en el caso de los matrimonios arreglados para algunas mujeres de origen hindú en Gran Bretaña. En este caso, los principios éticos de la dignidad igualitaria que subyace al pensamiento liberal parece ir en contra de este deseo de los padres porque nos importa la autonomía de estas jóvenes. Si esto es cierto en el caso individual, me parece igualmente verdadero para toda

una generación donde un solo grupo desea imponer una nueva forma de vida a la siguiente generación —y una verdad *a fortiori* si de alguna manera buscan imponerla incluso a generaciones posteriores—.

Por supuesto, hablando de manera abstracta, la supervivencia es perfectamente consistente en este sentido con respecto a la autonomía, de otra forma cada sociedad genuinamente liberal tendría que morir en una generación. Si creamos una cultura a la que nuestros descendientes quieran aferrarse, ésta sobrevivirá en ellos. Pero aquí hay un profundo problema que tiene que ver con la cuestión de cómo el respeto a la autonomía debería constreñir nuestra ética de la educación. Después de todo, en cierta medida está en nuestro poder convertir a nuestros hijos en el tipo de personas que querrán mantener nuestra cultura. Precisamente porque la visión monológica de la identidad es incorrecta, no hay una semilla individual esperando en cada niño para expresarse, sólo si la familia y la sociedad permiten su desarrollo sin restricciones. Tenemos que ayudar a los niños a formarse, y tenemos que hacerlo de acuerdo con nuestros valores porque los niños no nacen con valores propios. Valorar la autonomía es respetar las concepciones de los otros, sopesar sus planes muy seriamente al decidir qué es lo mejor para ellos, incluso a pesar de que los niños no nacen con planes o concepciones. Sigue, por lo tanto, en cuanto a educación en el sentido más amplio de la palabra —en el sentido que está cubierto por la noción técnica de la reproducción social—, que simplemente debemos transmitir y hacer un llamado a valores más sustanciales que el respeto por los procedimientos liberales. El procedimentalismo liberal busca

permitir a un Estado ser indiferente ante una variedad de concepciones del bien, pero esta misma variedad dependerá de lo que suceda en materia de educación. Si a todos los niños se les enseña que sólo deben aceptar una política en la cual las concepciones del bien de otras personas no se toman en cuenta, se corre el riesgo de llegar a una situación en la cual hay concepciones sustanciales del bien incompatibles con el principio liberal o, al menos, entre ellos. A eso hace alusión Taylor al señalar el problema que suscitó el caso de Rushdie. Al final, es por esto que el liberalismo debe estar dispuesto a ser un credo combatiente.

En la mayoría de las sociedades modernas, la educación de casi todas las personas está a cargo del gobierno. La educación está, por lo tanto, en el dominio político. Y esto no es sólo un accidente: la reproducción social implica objetivos colectivos. Además, conforme los niños se desarrollan y llegan a tener identidades cuya autonomía debemos respetar, el Estado liberal tiene el papel de proteger la autonomía de los niños contra sus padres, iglesias y comunidades. Estaría preparado para defender la opinión de que en la sociedad moderna el Estado debe estar involucrado en la educación sobre este tipo de base, pero incluso si alguien no estuviera de acuerdo con eso, debe admitir que sí juega tal papel en la actualidad y que esto significa que el Estado está involucrado, al menos, en la difusión de elementos de una concepción sustancial del bien.

Ésta es una de las principales razones por las que estoy totalmente de acuerdo con las objeciones de Taylor al procedimentalismo puro. Sin embargo, no creo que sea el motivo de Taylor, incluso a pesar de que formula

sus objeciones al procedimentalismo puro en el contexto de una discusión de supervivencia —es decir, de reproducción social—.

V

Las identidades colectivas numerosas que piden reconocimiento tienen nociones de cómo se comporta una persona propia de esa clase: no es que haya *una* manera en la que los homosexuales o los negros debieran comportarse, pero sí hay formas de conducta propias de los homosexuales o de los negros. Estas nociones proporcionan normas o modelos poco precisos, que juegan un papel en la formación de los planes de vida de aquéllos quienes hacen estas identidades colectivas centrales para sus identidades individuales.[10] En resumen, las identidades colectivas proporcionan lo que podríamos llamar guiones: narraciones que la gente puede utilizar al hacer sus planes de vida y al contar sus historias de vida. En nuestra sociedad (aunque, tal vez, no en la Inglaterra de Addison y Steele) ser ingenioso no sugiere en esta forma el guión de vida de "los ingeniosos". Y es por eso que las dimensiones personales de la identidad funcionan de modo diferente a las colectivas.[11]

[10] Digo "hacer", aquí, no porque crea que haya siempre una atención consciente a la formación de planes de vida o a la experiencia sustancial de elección, sino porque quiero hacer hincapié en que hay elecciones que se pueden hacer.

[11] Hay otras identidades que tienen guiones, así que no servirá distinguir sólo la pequeña clase de identidades colectivas de las personales que no los tienen. "Intelectual", "artista", identidades profesionales como "maestro", "abogado", "político", todas difieren de las identidades

Éste no es sólo un punto sobre los occidentales modernos: entre culturas a la gente le importa que su vida tenga cierta unidad narrativa; todos quieren ser capaces de contar una historia de sus vidas que tenga sentido. La historia —mi historia— debería ser coherente dentro de los estándares que están disponibles en mi cultura para una persona de mi identidad. Para la mayoría de nosotros es importante cómo, al contar esa historia, concuerdo con la historia más grande de varias colectividades. No sólo son las identidades de género lo que da forma (a través, por ejemplo, de ritos de iniciación a la condición de mujer o de hombre) a la vida de uno: las identidades étnicas y nacionales también concuerdan con cada historia individual en una narración más extensa. Y algunos de los individuos más individualistas valoran tales cosas. Hobbes habló del deseo de gloria como uno de los impulsos dominantes de los seres humanos, destinado a causar problemas en la vida social. Pero la gloria puede consistir en concordar y ser visto como alguien que concuerda en una historia colectiva y, por eso, en nombre de la gloria, uno puede terminar haciendo las cosas más sociales de todas.

En nuestra situación actual en el occidente multicultural, vivimos en sociedades en las que ciertos indivi-

colectivas numerosas que he estado tratando en un par de formas a las que me referiré al desarrollar una explicación más a fondo: tienden a no depender de la misma manera de las propiedades (como la ascendencia y el cuerpo) que no son (concebidos como) opcionales; y no tienden a ser centrales para la infancia, relaciones intergeneracionales y la vida familiar. Hay pocas distinciones claras en esta área. El punto de la distinción analítica entre identidades con guión y sin guión es explorar el asunto, no proporcionar los comienzos de un conjunto de categorías rígidas.

duos no han sido tratados con la misma dignidad porque eran, por ejemplo, mujeres, homosexuales, negros, católicos. Porque, como Taylor sostiene de manera tan persuasiva, nuestras identidades están formadas dialógicamente, la gente que tiene estas características las encuentra centrales —con frecuencia de manera negativa— para sus identidades. Actualmente existe un acuerdo generalizado de que los insultos a su dignidad y las limitaciones a su autonomía impuestas en nombre de esas identidades colectivas están seriamente equivocados. Una forma de sanar el yo de aquellos que tienen estas identidades es aprender a ver estas identidades colectivas no como fuentes de limitación e insulto sino como una parte valiosa de lo que son. Porque la ética de la autenticidad nos pide que expresemos lo que centralmente somos, después nos pidieron reconocimiento en la vida social como mujeres, homosexuales, negros, católicos. Porque no había una buena razón para tratar mal a estas personas, y porque no obstante la cultura continúa proporcionando imágenes degradantes de éstos, ellos exigen que hagamos trabajo cultural para resistir los estereotipos, desafiar los insultos, levantar las restricciones.

Estas viejas restricciones sugirieron guiones de vida para los portadores de estas identidades, pero eran negativos. Para construir una vida con dignidad, parece natural tomar la identidad colectiva y construir guiones de vida positivos. Un afroamericano después del movimiento del Poder Negro *(Black Power)* toma el viejo guión de odio a sí mismo, el guión en el cual él o ella es un(a) *nigger*, y trabaja, en conjunto con otros, para construir una serie de guiones negros positivos. En estos guiones de vida, se recodifica el ser de raza negra *(Ne-*

gro) como ser negro *(Black)*, y esto implica, entre otras cosas, no aceptar asimilar normas blancas de discurso y conducta. Y si a uno le toca ser negro en una sociedad racista, entonces tiene que saber cómo reaccionar ante constantes agresiones a su dignidad. En este contexto, insistir en el derecho a vivir una vida digna no será suficiente. Ni siquiera será suficiente pedir ser tratado con dignidad igualitaria a pesar de ser negro, pues eso implicaría la concesión de que ser negro atenta naturalmente o en algún grado contra la dignidad. Y así uno terminaría pidiendo ser respetado *como un negro.*

El mismo ejemplo se aplica a la identidad homosexual. Un homosexual estadunidense después de Stonewell y la liberación homosexual toma el viejo guión de odio a sí mismo, el guión del clóset, el guión en el cual es un maricón, y trabaja, en conjunto con otros, para construir una serie de guiones homosexuales positivos. En estos guiones de vida, ser homosexual se recodifica como ser gay, y esto implica, entre otras cosas, negarse a permanecer en el clóset. Y si uno va a salir del clóset en una sociedad que priva a los homosexuales de dignidad y respeto igualitarios, entonces uno tiene que saber cómo reaccionar ante constantes agresiones a su dignidad. En este contexto, el derecho a vivir como un "homosexual abiertamente" no será suficiente. Ni siquiera será suficiente ser tratado con dignidad igualitaria a pesar de ser homosexual, pues eso implicaría la concesión de que ser homosexual atenta naturalmente o en algún grado contra la dignidad. Y así uno terminaría pidiendo ser respetado *como un homosexual.*

Éste es el tipo de historia que Taylor cuenta, con profunda empatía, sobre Quebec. Yo comprendo muy bien

las historias de la identidad homosexual y negra que acabo de contar. Veo cómo transcurre la historia. Puede ser incluso necesario histórica y estratégicamente que la historia transcurra de esta manera.[12] Pero creo que debemos dar el siguiente paso necesario, que es preguntarnos si podemos —y hablo como alguien que vive en Estados Unidos como un hombre negro homosexual— estar felices a largo plazo con las identidades construidas de esta manera. Pedir respeto para las personas como negros y como homosexuales requiere que haya algunos guiones que vayan con ser afroamericano o con tener los mismos deseos sexuales. Habrá formas apropiadas de ser negro y homosexual, habrá expectativas que cumplir, se harán peticiones. Es en este punto que alguien que tome en serio la autonomía se preguntará si no hemos remplazado una tiranía con otra. Si tuviera que escoger entre el mundo del clóset y el mundo de la liberación gay, o entre el mundo de *La cabaña del tío Tom* y el Poder Negro, preferiría, por supuesto, en ambos casos la segunda opción. Pero me gustaría no tener que elegir. Me gustarían otras opciones. La política del reconocimiento implica que el color de la piel, la preferencia sexual, se reconozcan políticamente de manera que resulte difícil para aquellos que quieren tratar el color de su piel

[12] Comparar lo que escribió Sartre en su "Orphée Noir" en *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malagache de Langue Francaise* (ed. L. S. Senghor), p. xiv. Sartre sostenía, en efecto, que este movimiento es un paso necesario en una progresión dialéctica. En este pasaje sostiene explícitamente que lo que él llama un "racismo antiracista" —"antiracist racism"— es un camino hacia la "unidad final... la abolición de las diferencias de raza" —"final unity... the abolition of differences of race"—.

y su preferencia sexual como dimensiones personales del yo. Y personales no significa secretas, sino no demasiado apegadas al guión. Creo (y me parece que Taylor no opina lo mismo) que el deseo de algunos quebequenses de pedir a personas que son "étnicamente" francófonas que eduquen a sus hijos en francés sobrepasa un límite. Creo (manifestándome sobre un tema que Taylor no toca) que es, en algún sentido, el mismo límite que cruza alguien que pide que organice mi vida en función a mi "raza" o mi sexualidad.

Es bien sabido que las categorías burocráticas de la identidad deben surgir un poco antes que los caprichos de la vida real. Pero es igual de importante tener en mente que una política de la identidad puede implicar transformar las identidades en cuyo favor aparentemente lucha.[13] Entre la política del reconocimiento y la política de la coacción, no hay una línea clara.

[13] Éste es otro punto que los esencialistas no están preparados para ver.

Colaboradores

Kwame Anthony Appiah es profesor de Estudios Afroamericanos y Filosofía en la Universidad de Harvard. Creció en Ghana y estudió en la Universidad de Cambridge, donde obtuvo el doctorado en filosofía. Entre los muchos libros que ha escrito se cuentan *Assertion and Conditionals, For Truth in Semantics, Necessary Questions* e *In My Father's House.* También es autor de dos novelas de misterio, *Avenging Angel* y *Nobody Likes Letitia.* Los intereses académicos del profesor Appiah abarcan la historia intelectual, los estudios literarios, la ética y filosofía de la mente y el lenguaje africanos y afroamericanos. También ha impartido con regularidad clases sobre conflictos filosóficos en el estudio de las religiones tradicionales africanas. Ha fungido como presidente del Joint Committee on African Studies of the Social Science Research Council y del American Council of Learned Societies, así como de la Society for African Philosophy in North America. Es editor de la revista *Transition* y ha impartido clases en Cambridge, Yale, Cornell, Duke y en la Universidad de Ghana.

AMY GUTMANN ocupa la cátedra Laurance S. Rockefeller de política en la Universidad de Princeton, y es Directora del Centro Universitario para los Valores Humanos y el Programa de Ética y Asuntos Públicos. Entre sus publicaciones se encuentran: *Democratic Education, Liberal Equality, Democracy and the Welfare State*, y *Ethics and Politics*. También ha impartido cursos y publicado artículos en una vasta gama de temas sobre filosofía política, ética práctica y educación. Ha sido vicepresidenta de la American Society for Political and Legal Philosophy y del Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, y miembro de la Junta de Directores y la facultad del Seminario de Salzburgo. Ha sido asociada de la Fundación Rockefeller, visitante en el Instituto de Estudios Avanzados, y profesora visitante en la University of Harvard. Se graduó en el Harvard-Radcliffe College, y recibió su maestría en ciencias en la London School of Economics y su doctorado en Harvard.

JÜRGEN HABERMAS es profesor de Filosofía en la Universidad de Francfort. Ha recibido múltiples premios, como el Hegel, el Sigmund Freud, el Adorno y el Geschwister-Scholl. Algunos de sus libros disponibles en inglés incluyen *The Structural Transformation of the Public Sphere, Theory and Practice, Knowledge and Human Interests, Toward a Rational Society, The Theory of Communicative Action, The Philosophical Discourse of Modernity, Post-Metaphysical Thinking* y *Between Facts and Norms*.

STEVEN C. ROCKEFELLER es profesor de religión en el Middlebury College, donde fue jefe de departamento y decano. Su investigación y enseñanza enfocan la integra-

ción de los valores democráticos, la ecología y la religión. Autor de *John Dewey: Religious Faith and Democratic Religious Humanism;* es miembro de la Comisión Nacional sobre el Medio, convocada por el World Wildlife Fund. Es presidente y fundador del Wendell Gilley Museum en Southwest Harbor, Maine. Ha sido director del simposio Espíritu y Naturaleza: Religión, Ética y Crisis Ambiental al que concurrieron diversas religiones; ha comentado sobre la naturaleza, los valores y la espiritualidad, y fue entrevistado por Bill Moyer para "A World of Ideas". Obtuvo la licenciatura en la Universidad de Princeton, la maestría en el Union Theological Seminary y el doctorado en la Columbia University.

CHARLES TAYLOR es profesor de filosofía y de ciencias políticas en la McGill University. Muchos años ocupó la cátedra Chichele de teoría social y política en Oxford y fue profesor asociado del All Souls College. Impartió cátedra en Princeton, la Universidad de California en Berkeley y la Université de Montreal, y ha dado conferencias en muchas universidades en todo el mundo. Entre sus libros se incluyen: *The Explanation of Behavior, Hegel, Human Agency and Language, Philosophy and the Human Sciences,* y el más reciente, *Sources of the Self.* Ha publicado incontables artículos y críticas de filosofía de la mente, psicología y política. Participa en política y fue candidato al Parlamento Federal de Canadá por el Nuevo Partido Democrático. Recientemente fue nombrado para ocupar un puesto en el Conseil de la Langue Française en su natal Quebec, donde mantiene un vivo interés en la vida política.

Michael Walzer es miembro permanente del cuerpo docente de la Escuela de Ciencias Sociales en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. Antes de ingresar en el instituto, impartió cátedra en Princeton y en Harvard, y obtuvo un premio nacional por excelencia en la enseñanza de la Fundación Danforth. Entre sus muchos libros se incluyen: *The Revolution of the Saints* (ganadora del Premio Benjamin E. Lippincott de 1991 de la American Political Science Association), *Obligations, Just and Unjust Wars, Spheres of Justice, Interpretation and Social Criticism*, y *The Company of Critics*. Es editor de la revista *Dissent* y editor y colaborador de *The New Republic*, y pertenece a las juntas editoriales de *Philosophy & Public Affairs* y de *Political Theory*. Es frecuente colaborador de estas revistas y de muchas otras. Se graduó en la Brandeis University y recibió su doctorado en ciencias políticas en Harvard.

Susan Wolf es profesora de filosofía en la Johns Hopkins University. Ha enseñado en Dartmouth, Harvard, Princeton y la University of Maryland. Es la autora de *Freedom Within Reason* y de numerosos artículos sobre ética y filosofía de la mente, incluyendo "Moral Saints", "Above and Below the Line of Duty", "Sanity and the Metaphysics of Responsibility", "Ethics, Legal Ethics, and the Ethics of Law", y "The Importance of Free Will". Ha recibido becas del American Council of Learned Societies y de la American Association of University Women. Es colaboradora del *Journal of Philosophy, Mind, and Ethics*, de cuya junta editorial es miembro. Obtuvo su licenciatura en matemáticas y filosofía en Yale, y su doctorado en filosofía en Princeton.

Índice analítico

COLECCIÓN

cfe

POPULAR

Para festejar
cumplidamente
este año los cincuenta
de la Colección Popular,
El multiculturalismo y "La
política del reconocimiento", de
Charles Taylor, editado por vez
primera en esta colección en 1993, ve la
luz de nuevo en septiembre de 2009, cuando
se imprimió en Impresora y Encuadernadora
Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calzada San Lorenzo,
244; 09830, México, D. F., con tiraje de 2 000 ejemplares.
La composición, en que se emplearon tipos Fondo Book,
la hizo, en el Departamento de Integración Digital del FCE,
Guillermo Carmona Vargas; el diseño de interiores corrió a cargo
de *Guillermo Huerta González*, y el de la portada, de *Teresa Guzmán*
Romero. El cuidado editorial fue de *Carlos Roberto Ramírez Fuentes*.

Este libro recoge el ya clásico ensayo "La política del reconocimiento" de Charles Taylor, junto con varios comentarios de primer orden sobre dicho trabajo, con lo que se conforma un mosaico amplio de reflexión en torno a la diversidad de sentidos y posibilidades del multiculturalismo. La contribución principal de Taylor consistió en vincular este debate en el campo de la filosofía política con el concepto de autenticidad, argumentando que el sentido de identidad del individuo requiere no sólo de un contexto social específico, sino también de una valoración que la afirme. La necesidad del reconocimiento de las culturas minoritarias se vuelve entonces un asunto crucial para el Estado, de tal manera que incluso se hace posible la intervención proteccionista que pueda proveer de beneficios especiales a comunidades en riesgo.

Las ideas de Taylor, que han logrado incidir en el pensamiento político de los últimos quince años, sirven de punto de partida para las intervenciones de otros pensadores destacados, quienes retoman la posición de aquel filósofo para discutir abiertamente otros temas relacionados como la educación multicultural, el feminismo y el separatismo cultural. Esta nueva edición aumentada incluye además otros dos ensayos, de Jürgen Habermas y Kwame Anthony Appiah, con lo que se enriquece la discusión positiva y se profundiza aún más en el discurso público en torno a los controvertidos temas referentes al multiculturalismo.

www.fondodeculturaeconomica.com

